ŞTIINŢĂ ŞI RELIGIE

colecţie coordonată de Basarab Nicolescu şi Magda Stavinschi

Lucrare apărută cu sprijinul Fundaţiei John Templeton în aceeaşi colecţie

y au apărut:

Când ştiinţa întâlneşte religia. Adversare, străine sau partenere? Ian G. Barbour

Quarci, haos şi creştinism. Întrebări pentru ştiinţă şi religie, John Polkinghorne

A deveni tu însuţi în lumina ştiinţei şi a Bibliei, Thierry Magnin

Dumnezeu într-o lume evoluţionistă, Niels Henrik Gregersen

Credinţa biologiei şi biologia credinţei, Robert Pollack *în dialog cu... despre ştiinţă şi religie*, Cătălin Mosoia

Moartea astăzi, Basarab Nicolescu (editor)

Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării ştiinţifice pentru descoperiri spirituale, Robert L. Herrmann

După moartea lui Dumnezeu, John D. Capulo, Gianni Vattimo

Science and Orthodoxy, a Necessary Dialoguey Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Perspective româneşti asupra ştiinţei şi teologiei, Magda Stavinschi (editor)

Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Transdisciplinarity în Science and Religion, 1/2007 and 2/2007, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

sunt în curs de apariţie:

De ce Dumnezeu nu va dispărea niciodată, Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, Vince Rause

A eşuat modernismul? Suzi Gablik *De ce nu putem să fim buni*, Jacob Needleman *Darul lui Darwin către ştiinţă şi religie*, Francisco J. Ayala *Ştiinţă dragoste credinţă,*

Cristian Bădiliţă

Jean-Yves Leloup

PROFUNZIMILE UITATE ALE CREŞTINISMULUI

Convorbiri cu Karin Andréa de Guise

Traducere din limba franceză de GABRIELA SANDU

BUCUREŞTI, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LELOUP, JEAN-YVES

Profunzimile uitate ale creştinismului: convorbiri cu Karin Andréa de Guise / Jean-Yves Leloup; trad.: Gabriela Sandu.

— Bucureşti: Curtea Veche Publishing, 2008 ISBN 978 – 973 – 669 – 625 – 1

I. Guise, Karin Andréa de

II. Sandu, Gabriela (trad.)

28 (047.53)

Coperta: Griffon and Swans Productions www.griffon.ro

JEAN-YVES LELOUP

entretiens avec Karin Andréa de Guise

Les profondeurs oublieés du christianisme

Copyright © Le Relié, 2007 Tous droits réservés.

© CURTEA VECHE PUBLISHING, 2008 pentru prezenta versiune în limba română

ISBN 978 – 973 – 669 – 625 – 1

Mamei mele

Mulţumiri

9

Aduc mulţumirile mele Universităţii din São Paulo pentru faptul de a mă fi primit cu atâta căldură, în scopul susţinerii conferinţelor care constituie punctul de plecare al convorbirilor de faţă. Le mulţumesc în mod special profesorului João Bezinelli şi Marthei Gouveia da Cruz, precum şi tuturor membrilor Institutului Jung din São Paulo, pentru invitaţia lor şi susţinerea de care m-am

bucurat din partea lor.

Îi mulţumesc lui Karin Andréa de Guise, ziaristă şi filosoafă „germano-franco-anglo-braziliană”, pentru pertinenţa întrebărilor sale, pentru „darul lingvistic” de care a dat dovadă şi pentru marea ei răbdare în a învinge reticenţele pe care le-am resimţit în faţa unei situaţii ce îmi cerea să mă exprim încă o dată în legătură cu nişte teme deja publicate.

Aceste convorbiri au fost transcrise mai întâi în engleză, cu ajutorul colaborării lui Simon Ford, apoi în portugheză; după ce le-am recitit, mi-am dat acordul pentru traducerea lor în franceză, furnizând, totodată, şi referinţele diferitelor mele lucrări.

Îi mulţumesc, totodată, şi lui Marc Helavy-van-Keymeulen pentru lectura sa atentă şi riguroasă asupra textului în franceză şi pentru preţioasele observaţii privind referinţele ebraice.

Recunosc insuficienţa anumitor exprimări sau a unor idei care s-ar fi cuvenit să fie dezvoltate. Scopul acestei cărţi nu este acela de a fi exhaustivă în raport cu toate domeniile abordate, ci de a-l introduce pe cititor în universul unei gândiri complexe, niciodată sigure de nimic… cu excepţia Totului.

I

Introducere

Cu ocazia celei de-a treizecea aniversări ale sale, Universitatea din São Paulo îl recunoştea în persoana lui Jean-Yves Leloup, invitatul său de onoare, pe „unul dintre cei mai originali gânditori ai timpurilor noastre”.

Bestseller în Statele Unite şi în America de Sud, opera sa, în ansamblu, este studiată în cadrul a numeroase universităţi[1], însă, în ceea ce ne priveşte, ne-am propus să îl abordăm în legătură cu traducerile şi interpretările sale pe marginea textelor de la Nag Hammadi1[2], problemele

1 O mare parte din această operă este inedită în limba franceză. Cf bibliografia lui J.-Y. Leloup.

2 Cf L’Évangile de Marie, L’Évangile de Thomas, L’Évangile de Philippe,

ridicate de aceste texte antice fiind din nou de actualitate, „sub lumina reflectoarelor” din multiple sectoare media.

Abordarea lui Jean-Yves Leloup nu este nici polemică, nici dogmatică, ci mereu atentă în raport cu textele în sine, cu Sensul pe care acestea îl transmit şi, mai ales, cu întrebările fundamentale pe care le suscită.

Jean-Yves Leloup refuză declaraţiile răsunătoare sau definitive, nu spune „cum ar trebui să gândim”, ci „că ar trebui să ne gândim”; ne invită la nuanţare, la recunoaşterea simplităţii, dar şi a complexităţii şi, dacă ne antrenează mai curând în meandrele „gnozei” decât în cele ale „gnosticismului”, o face pentru a ne readuce în atenţie cuprinzătoarele şi laborioasele studii ale cercetătorilor din domeniu. Cei care deţin cunoaşterea cea mai aprofundată pe această temă sunt şi cei mai puţin predispuşi să vorbească despre ea[3].

Jean-Yves Leloup acceptă totuşi să rupă tăcerea, pentru a ne trezi spiritul, fără a ne îndoctrina, în faţa multiplelor faţete şi nuanţe ale Unului-Dumnezeu mărturisit de Scriptură.

Abordarea lui se vrea a fi, în acelaşi timp, ataşată tradiţiei (el rămâne un teolog), dar şi deschisă (practica sa are în vedere transdisciplinaritatea). Dincolo de diversele sale competenţe (teolog, filosof, terapeut), el se consideră, înainte de toate, un hermeneut (mai mult decât un exeget), în voinţa sa de nezdruncinat de a descoperi Sens acolo unde alţii nu văd decât scriere indescifrabilă, simple texte, evenimente obscure sau chiar aberante.

Referindu-se la opera sa, Camus spunea „că îşi propune să facă ceea ce creştinismul nu a făcut niciodată: să se preocupe de damnaţi”, de ceea ce este exclus, respins, refulat, „să salveze ceea ce este pierdut”.

În spiritul acestei afirmaţii, Jean-Yves Leloup a putut spune, cu ocazia uneia dintre conferinţele ţinute la

Albin Michel; O Evangelho de Maria, O Evangelho de Tomé şi O Evangelho de Felipe, Editora Vozes; The Gospel of Mary Magdalene, The Gospel of Thomas şi The Gospel of Philip, Inner Traditions.

3 Cf. Lao Tsî, capitolele LVI şi LXXI.

Universitatea din São Paulo, că ecoul înregistrat de *Evanghelia după Maria* şi de *Evanghelia după Iuda*

Introducere s-ar putea explica printr-o „întoarcere a refulatului în creştinism”.

În arhetipul Mariei Magdalena, se poate descifra reîntoarcerea femininului, adesea minimalizat sau făţiş respins în afara istoriei ecleziastice. În arhetipul Iuda, e de întrevăzut realitatea umbrei şi a răului care revine, nu pentru a contesta lumina lui Hristos, ci pentru a cere socoteală creştinismului cu privire la soarta pe care le-o rezervă „trădătorilor”, sinucigaşilor şi celor care resping credinţa în el…

La un nivel mai profund, Jean-Yves Leloup ne provoacă să ne întrebăm ce putem face cu femininul şi cu umbra în cadrul vieţilor noastre: ce loc îi rezervăm realităţii frumuseţii şi a răului? Şi o face fără a recurge la speculaţii dualiste sau gnosticiste, ci integrându-le într-o credinţă (*pistis*) şi într-o contemplare (*gnosis*), ample şi transfiguratoare.

Toate aceste probleme au contribuit la elaborarea planului convorbirilor şi a lucrării:

1. Reflecţii pe marginea textelor de la Nag Hammadi: nivelul canonic şi cel apocrif.

2. Reflecţii pe marginea arhetipului Mariei Magdalena: femininul – sexualitatea – întruchiparea.

3. Reflecţii pe marginea arhetipului Iuda: Zelotul – trădătorul – revelatorul – sinucigaşul – discipolul blestemat/preferat – „evangheliile” lui Iuda.

4. Gnoza şi gnosticismul.

5. Dogma şi dogmatismul.

6. Reflecţii cu privire la înviere.

O astfel de lucrare va fi dificil să se încheie printr-o concluzie, precum spune şi Jean-Yves Leloup:

„Toate cărţile mele nu sunt altceva decât nişte «şantiere», edificii neterminate. Iau în calcul un anumit număr de planuri, de puncte de vedere, dar şi de referinţe, de lungi citate, care nu se integrează întotdeauna în

structura textului meu, fiind, în cea mai mare parte a lor, lăsate pentru anexă; toate acestea constituie materialele de care cititorul se poate servi pentru a-şi construi propriul edificiu şi pentru a citi, la urma urmei, o carte care nu este doar a mea, ci e opera «noastră» comună şi a tuturor celor care, înaintea noastră, au meditat la respectivul subiect”.

Am procedat exact în spiritul celor de mai sus, acceptând provizoratul gândurilor noastre, făcând apel la cooperarea cititorului, prin criticile şi verificarea nemijlocită de care dă dovadă, graţie raţiunii şi experienţei, a ceea ce s-a enunţat aici.

Jean-Yves Leloup nu se consideră niciodată a fi „o persoană care ştie”, ci „o persoană susceptibilă de receptivitate”; către această „receptivitate infinită” în raport cu textul, dar şi cu aspectele lumii, ale conştiinţei şi ale inconştientului… către această receptivitate infinită în raport cu tot ceea ce trăieşte, moare şi respiră suntem invitaţi să ne deschidem…

Karin Andréa de Guise

II

Evangheliile apocrife şi evangheliile canonice

Karin Andréa de Guise: *Atunci când împărăteasa Elena a descoperit, la Ierusalim, crucea pe care ar fi purtat-o Hristos, s-a vorbit despre „inventarea crucii”, inventare în sensul* de in venire, *care semnifică „a aduce la lumină A permite aducerea la lumină a ceea ce este deja aici echivalează cu o descoperire şi, simultan, cu o întoarcere.*

Am putea oare vorbi, în zilele noastre, despre „inventarea evangheliilor” atunci când ies la lumina zilei evanghelii care au existat de la început, însă ascunse adânc, dincolo de memoria noastră, aşa cum a fost cazul la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, în jurul anului 1945? Această redescoperire a unor evanghelii uitate ar putea fi, totodată, o „inventare a creştinismului”? Ocazia unei reîntoarceri către izvoarele unei tradiţii presupuse a fi cunoscută, dar care-şi ignoră prea mult, mult prea mult,

rădăcinile?

Jean-Yves Leloup: Unii vor vedea în aceasta o întoarcere a refulatului sau o revelaţie a „profunzimilor” creştinismului…

Aceste evanghelii sunt numite „apocrife”, secrete, ascunse sau, conform etimologiei grecescului *apo*, „dedesubt”, în umbra Scripturii.

La fel cum numim inconştient sau subconştient ceea ce este „dedesubtul” conştiinţei şi care, într-un mod secret, ascuns, guvernează sau manipulează această aşa-zisă „conştiinţă”, am putea vorbi despre „evanghelii inconştiente”, al căror limbaj este, de altfel, mai apropiat de cel al viselor şi al iluziilor decât de cel propriu raţiunii şi istoriei, folosit de evangheliile numite „canonice”. Acestea din urmă sunt utilizate şi utile pentru edificarea Bisericilor care, în acest fel, şi-au însuşit, într-un anume fel, teritoriul, iniţial neîngrădit, al creştinismului.

Intenţia mea nu e să privilégiez sau să situez la polul opus evangheliile numite canonice în raport cu cele numite apocrife, ci să le acord la fel de multă atenţie: e ca şi cum s-ar pune problema reunirii a ceea ce este manifest şi a ceea ce este ascuns, a ceea ce este permis şi a ceea ce este interzis, a conştientului şi a inconştientului…

Lista oficială a cărţilor biblice pentru uzul Bisericii de la Roma nu a fost stabilită decât în secolul al XVI-lea, la întrunirea Conciliului de la Trento, pentru ca abia în secolul al XVIII-lea Ludovico Muratori să descopere, la Milano, un document redactat în latină şi în care apărea lista cărţilor considerate utile Bisericii de la Roma, numărul lor fiind în jur de 180. Acest document, numit „canonul lui Muratori”, este mărturia unui consens cu privire la cărţile care, pe viitor, vor trebui considerate drept „canonice” (din grecescul *kânon*, care semnifică „trestie” şi, plecând de aici, „regulă”).

În acest fel, evangheliile „canonice” sunt evangheliile conforme regulii; evangheliile apocrife – cele care nu sunt considerate a fi conforme acestei reguli. Rolul respectivei

reguli este, evident, stabilirea sau susţinerea puterii celor care o instituie. Acest fapt nu se produce într-o zi. Din însuşi canonul lui Muratori transpare dovada utilizării, în spaţiul roman, a unei „Apocalipse a lui Petru" care, ulterior, nu va mai fi inclusă în respectivul canon. Alte evanghelii, precum Evanghelia după Petru, au fost acceptate ca fiind canonice de către unele Biserici siriene până în secolul al III-lea…

Unii se vor nelinişti în faţa acestei ambiguităţi privitoare la originile creştinismului. „Aducerea la lumină" a acestor scrieri antice ne reaminteşte, dimpotrivă, spiritul lor liber şi bogăţia lor. Dacă a deveni adult implică asumarea laturii inconştiente care guvernează cea mai mare parte a actelor noastre conştiente, a accepta existenţa acestor evanghelii şi, odată cu ele, a refulatului din cultura noastră constituie, probabil, posibilitatea creştinismului de a deveni adult, de a integra, dincolo de dimensiunile sale istorice, raţionale, „masculine" întrucâtva, şi dimensiunile mistice, imaginare sau pe cele imaginate (*cf. Evanghelia după Maria*), dimensiunea sa feminină, perpetuu neîntinată, mereu fecundă… Personajul Maria din Magdala, de cele mai multe ori necunoscut şi supus unui tratament nedrept, îşi reia aici adevărata dimensiune arhetipală.

— *Vorbiţi adesea despre această dimensiune arhetipală; ea vă caracterizează hermeneutica, grila de lectură, modul în care receptaţi şi interpretaţi aceste texte venerabile. Ne puteţi preciza ce înţelegeţi prin „dimensiune" sau „rezonanţă" arhetipală*?

În creştinismul străvechi, la terapeuţii din Alexandria, evocaţi de către Filon, fiecare personaj biblic este considerat a fi un arhetip, adică o imagine a omului şi a devenirii sale întruchipate sau manifestate într-o fiinţă de cele mai multe ori „istorică". Astfel, cu privire la

Moise, Avraam, Noe, Iov, se consideră că au existat cu adevărat, fiind percepuţi, în acelaşi timp, ca arhetipuri sau „imagini structurante" care pot intra în rezonanţă atât

cu conştientul, cât şi cu inconştientul nostru, pentru a le îndruma devenirea.

În anumite momente din istoria noastră personală, putem spune: „Avraam sunt eu" Eu sunt Iov" – şi ceea ce Iov a trăit să dea un sens propriilor mele experienţe1… –, „Maria Magdalena sunt chiar eu" – este femininul în toate etapele devenirii sale[45], arhetip feminin al *Anthropos*-ului, ca una care, în cursul metamorfozării dorinţei sale, îşi atinge completitudinea, aflându-şi deplina linişte interioară.

— *Putem spune acelaşi lucru şi cu privire la Iuda*: *„Iuda sunt eu" şi să intrăm în rezonanţă cu el*?

La prima vedere, nu pare a fi simplu căci, dacă invocându-l pe Iisus putem intra în legătură directă cu „Eu sunt", lumina eternă din fiinţa noastră, a intra în rezonanţă cu Iuda presupune, într-un anume fel, să intrăm în rezonanţă cu „umbra" noastră, cu puterea noastră de a refuza şi de a nega „Fiinţa care se dăruieşte" sau pe „Eu sunt Cel care iubeşte" din noi înşine. Totuşi, dacă nu dorim ca această „Fiinţă care iubeşte" să rămână doar o iluzie, e necesar să „o punem la încercare", să verificăm dacă este reală şi bine înrădăcinată în noi…

Însă, înaintea probei disperării, a abandonului şi a însingurării complete, se impune, fără îndoială, supunerea la proba aşteptării, a alterităţii şi a decepţiei…

Conform acestei scheme, am recunoscut în Iuda arhetipul omului decepţionat, al omului trădat, al celui care îl vede în Iisus pe Mesia providenţial care „trebuia" să răspundă aşteptărilor sale, şi atunci când acesta „nu mai răspunde", disperarea îl împinge spre trădare; această lectură nu „acoperă" întreaga complexitate a personajului Iuda. Este ceea ce am vrut să arăt, semnalând, totodată, şi caracterul „reducţionist" al unora dintre lecturile mai

4 Cf J.-Y. Leloup, Grégoire de Nysse, introduction à la vie de Moïse. Être de désir, Albin Michel, 1993, unde este dezvoltată această temă a rezonanţelor arhetipale (Adam, Noe, Avraam, Moise, Iisus...).

5 Cf. J-Y. Leloup, Une femme innombrable. Le roman de Marie-Madeleine, Albin Michel, 2002, pp. 195-213.

vechi şi mai recente, a Evangheliei după Iuda în mod special.

— Ce *importanţă poate prezenta traducerea şi studierea acestor texte adesea obscure, respinse de conştiinţă, care vizează originile noastre* f

Mai întâi, o importanţă istorică: e o dovadă de minimă onestitate intelectuală să încercăm să aflăm de unde venim, care ne sunt originile, referinţele.

Care sunt originile, textele fondatoare ale Bisericilor, ale creştinismului, ale civilizaţiei noastre[6]? Creştinismul este o religie, dacă nu chiar necunoscută, cel puţin cunoscută prost, mai ales în ceea ce priveşte originile sale. Ceea ce ştim despre ea este istoria Bisericilor sale, a măreţelor lor realizări, dar şi a războaielor sau a cruciadelor pe care le-au desfăşurat, a obscurantismelor şi a structurilor inchizitoriale pe care le-au făcut, uneori, posibile.

Contactul cu originile noastre ne situează într-un spaţiu al libertăţii, al non-dogmatisului, al uimirii faţă de Evenimentul constituit de către persoana, actele şi cuvintele învăţătorului galilean; uimire şi libertate de a interpreta ceea ce ţine de persoana sa, de actele şi de cuvintele sale ca fiind un factor înlesnind evoluţia, transfigurarea şi Trezirea fiecăruia şi a tuturor celor care cred în El.

Din perspectivă antropologică, aceste evanghelii ne reamintesc de importanţa «câs-ului, această licărire de spirit *din psyché*, care favorizează liniştea şi contemplarea (*gnôsis*); ele subliniază, totodată, importanţa imaginaţiei (*cf. Evanghelia după Maria*).

Cornélius Castoriadis, în *Figures du pensable*[7], face precizarea că imaginaţia este cea care îl diferenţiază pe om de animale care sunt, precum ştim, capabile de a avea

6 Interesul istoric manifestat faţă de originile noastre şi faţă de textele fondatoare ar putea fi premisa unui cercetări ecumenice pasionante: în acest sens, ortodocşi, romano-catolici şi protestanţi ar putea să îşi reunească diversele lor competenţe.

7 Cornélius Castoriadis, Figures du pensable, Paris, Le Seuil, 1999.

gânduri, de a face calcule, fiind înzestrate cu memorie:

Fiinţele umane se definesc, înainte de orice, nu atât prin faptul că sunt raţionale, cât prin acela că sunt înzestrate cu imaginaţie.

Imaginaţia constituie rădăcina omenescului: societăţi, instituţii, norme politice şi morale, filosofie, opere estetice şi tot ce ne comunică, în prezent, ştiinţa – toate acestea sunt rezultatul acţiunii ei.

Din această recunoaştere a rolului imaginaţiei, decurge o idee de importanţă majoră: oamenii şi societăţile se pot schimba. În opinia lui Castoriadis, în vechea

Grecie, oamenii au înţeles, pentru prima dată, că semnificaţiile esenţiale ale vieţii sociale îşi au originea în imaginaţie.

Această descoperire a condus la statuarea politicii – adică punerea în discuţie a instituţiilor existente şi schimbarea lor printr-o acţiune colectivă deliberată – şi a filosofiei, înţelegând prin aceasta punerea în discuţie a reprezentărilor şi a semnificaţiilor deja consacrate şi înlocuirea lor prin activitatea reflexivă a gândirii.

Aici, ar trebui să adăugăm poezia şi preocupările de ordin spiritual, în genere – adică punerea în discuţie a perceperii realului numai prin simţuri şi prin raţiune, cu excluderea intervenţiei afectelor sau ale intuiţiei; altfel spus, lumea obiectivă neimpregnată de Subiectul care o percepe sau care, mai exact, o interpretează şi o „povesteşte”. Nu se poate vorbi despre vreo istorie umană sau cosmică decât atunci când există un imaginar care să mărturisească despre ea şi să o povestească.

Dacă acest imaginar nu îşi menţine vivacitatea, nu mai există nicio istorie care să poată fi povestită, instituţiile sunt cuprinse de încremenire şi dogmatizare, obiectivarea lor se face în manieră absolutistă. Dacă imaginarul este limitat sau împiedicat să se manifeste, nu mai poate exista creaţie şi, pe cale de consecinţă, nu mai există premise pentru democraţie, pentru ştiinţe, pentru

artă şi pentru poezie. Dacă oamenilor le lipseşte imaginaţia, ce soluţii vor găsi ei pentru ceea ce li se întâmplă?

În acest fel, una dintre funcţiile acestor texte inspirate este aceea de a ne stimula imaginaţia sau, mai exact, facultatea de a interpreta, căci dacă „omul este condamnat să fie liber”, înseamnă că e condamnat să interpreteze. Nimic, nici în plan mundan, nici în plan livresc, nu are vreun sens aprioric, omului îi revine misiunea de a-l stabili, participând prin aceasta la actul creator.

— *De cele mai multe ori, opunem textelor canonice pe cele apocrife, considerând ca acestea din urmă nu au niciun fundament istoric*.

Este de domeniul evidenţei faptul că Evanghelia după Iuda nu ne vorbeşte despre Iuda cel din istorie, ci despre acel Iuda pe care şi-l imaginează, fiindu-i util, o anumită sectă, cainită sau barbelognostică.

Dar în ceea ce priveşte textele canonice, ne vorbesc acestea despre Iuda ca personaj istoric? Contradicţiile pe această temă sunt multiple.

Vom constata existenţa unui anumit număr de variante în ceea ce priveşte relatarea evenimentelor, mai ales cu privire la faptele prezentate de Evanghelia după Ioan şi la cele cuprinse în evangheliile sinoptice. De exemplu: scena mirungerii, dinaintea celei referitoare la cină, se desfăşoară la „Simon leprosul” (sinoptice) sau la Lazăr din Betania (Evanghelia după Ioan)?

Cea mai elocventă dovadă că evangheliile nu se pretind a fi „relatări istorice” are legătură cu moartea lui Iuda. În Evanghelia după Matei (Mat. 27, 5), Iuda „s-a dus de s-a spânzurat”; în Faptele Apostolilor, nu se spune că s-a „sinucis”, ci că „a căzut cu capul în jos, a plesnit în două prin mijloc” (Fapt. 1, 18).

Aceste două „versiuni” asupra morţii lui Iuda fac trimitere către două texte diferite din Vechiul Testament:

Mai întâi, la cea de-a doua Carte a lui Samuel.

Ahitofel i-a propus lui Absalom, fiul revoltat, un plan de ucidere a lui David, tatăl său, însă „sfatul” nu este urmat, fiindu-i preferat cel al lui Husai:

Ahitofel, când a văzut că sfatul lui n-a fost urmat, a pus şaua pe măgar şi a plecat acasă în cetatea lui. Şi-a pus casa în rânduială şi s-a spânzurat (2 Sam. 17, 23).

Tot aşa cum Ahitofel, „trădător” al „regelui săumesia” David, s-a dus să se spânzure, este perfect logic ca, prin prisma Evangheliei după Matei, şi Iuda să recurgă la spânzurătoare.

Referinţa la care trimit Faptele Apostolilor se găseşte în Cartea înţelepciunii lui Iisus, unde se spune că „pe nelegiuiţi, YHWH îi va azvârli pe neştiute, cu capul în jos” (C. î. 4, 19).

Apocrifele, la rândul lor, vor conţine alte versiuni posibile asupra morţii lui Iuda. Acestea ne reamintesc faptul „că nu ştim” cum a murit, într-adevăr, Iuda – s-a sinucis sau nu? Fiecare are libertatea de a-şi imagina, corespunzător imaginii pe care şi-o poate face despre Iuda şi „rezonanţei arhetipale” cu efect asupra sa, potrivit deznodământului care i se va părea a fi cel mai adecvat, însă toate acestea nu echivalează cu a pretinde că „lucrurile” s-au petrecut astfel…

Aceasta nu echivalează nici cu a spune că evangheliile canonice, ca şi cele apocrife, nu ar avea „niciun” fundament istoric. Cu siguranţă, Iuda a existat, însă personajul reprezentat de el va fi perceput în mod diferit, în funcţie de „cauza de apărat” sau de teza ce trebuie susţinută.

Eforturile în direcţia reconstituirii unui Iuda „istoric” sau a unui Iisus istoric nu sunt chiar fără temei, însă în ele nu se poate recunoaşte o obiectivitate ştiinţifică.

Întotdeauna când e vorba despre textele evanghelice, intervine o anume subiectivitate hermeneutică. Aceasta nu impietează deloc asupra „adevărului” şi a inspiraţiei care stau la baza lor, dar se impune multă rigoare cu privire la tipul de adevăr pe care l-am putea avea în vedere.

Ca şi alte cărţi aparţinând tezaurului ebraic (Biblia), evangheliile nu sunt cărţi de istorie sau cărţi ştiinţifice, ele nu „descriu” fapte, ci le interpretează; prin intermediul unor imagini, mituri, simboluri, parabole şi, uneori, concepte, ele încearcă să dea un sens „celor întâmplate” la un moment dat şi într-un anume loc…

Astfel, evangheliile, asemenea celorlalte cărţi din biblioteca ebraică, nu ne transmit niciun „adevăr” ştiinţific sau istoric (nu e în spiritul lor – nu vom găsi în aceste texte nici ecuaţii, nici vreo demonstraţie logică, nici vreun proces-verbal…).

Evangheliile transmit un adevăr non-obiectiv, un „adevăr viu”, pe cel al Subiectului sau al Spiritului care „reacţionează” la unele evenimente şi le interpretează; în cel mai bun caz, în acord cu nivelul cultural şi cu dispoziţia sufletească a fiecăruia, şi în cel mai rău caz – conform prejudecăţilor şi configurării ideologice a puterii pe care acesta doreşte să o instaureze sau să o apere.

Fie că vrem, fie că nu, adevărul creştinismului rezidă în interpretarea pe care un anumit număr de martori i-au atribuit-o „evenimentului Iisus” Mărturiile dor au fost incluse în ceea ce numim evanghelii.

Mulţimea acestor evanghelii, cărora li se adaugă cele care tocmai au fost descoperite, ne determină să reflectăm la faptul că „adevărul” creştinismului nu poate fi echivalent cu interpretarea dominantă, care îşi impune autoritatea prin ea însăşi… Sunt posibile şi alte interpretări şi natura însăşi a adevărului este susceptibilă de a fi supusă unor interpretări variate, posibil infinite, fragile în orice caz, la îndemâna unei Fiinţe care nu e un obiect fix şi imuabil, ci un Subiect viu, în continuă devenire: „Sunt Cel ce sunt, sunt Cel care va fi”[8] sau, cum se spune în Cartea Apocalipsului: „Adevărul este «ceea ce era, ceea ce este, ceea ce vine» [o *ori* – *o en* – o *erkomenosy*. Cum ar putea „ceea ce vine” (o *erkomenos*) să fie cuprins într-un discurs sau într-o scriere, oricât de

8 Unii traduc: „Voi deveni ceea ce voi deveni“ (Exod. 3, 14).

sacră ar fi ea?

Textul evanghelic nu are rolul de a ne răspunde la întrebări şi de a ne „suspenda”, astfel, gândirea, ci pe acela de „a ne chestiona răspunsurile”, prejudecăţile, „obişnuinţele”[9] şi a ne resitua în orizontul reflecţiei…

Textele există pentru a ne stimula inteligenţa şi imaginarul, în căutarea întreprinsă asupra sensului. Ele nu sunt catehisme, întipăriri grafice ale unui cuvânt viu, ci o invitaţie către o „lectură infinită” şi un „dialog fecund”, uneori conflictual, sunt nişte interpretări…

Evangheliile nu sunt „adevărate” prin ele însele, ci pentru cei care se apropie de ele cu inimă curată pentru a căuta un sens. Tot aşa cum Hristos reînviat nu li se dezvăluie decât celor care cred în el, textele evanghelice nu le transmit ceva „veritabil” decât celor care le abordează cu credinţă (*pistis*) sau în contemplare (*gnosis*).

Textele sacre sunt texte „intersubiective” prin excelenţă. Adevărul se găseşte, aici, „în starea intermediară”, în acest „spaţiu median” care trebuie ferit atât de densitatea textului, cât şi de cea a subiectivităţii care îşi găseşte proiecţia aici.

Măsura adevărului e dată de această stare de suspensie care nu se lasă dominată de dubla densitate a textului şi a subiectivităţii, zădărnicind pretenţiile „reificatoare” de înstăpânire asupra lui.

— *Aşadar, în viziunea dvs. y între mit şi istorie nu există nicio opoziţie*?

De ce să opunem mitul istoriei? Unele personaje istorice au devenit mituri, mituri care îl strivesc, uneori, pe personajul istoric, exilându-l în plan secund.

Dincolo de mitul lui Don Juan, cine se sinchiseşte de „adevăratul” Don Juan? Astăzi, spunem că „fără îndoială, o fi existat” prin preajma Sevillei, precum Carmen… în mod similar, vom spune despre Iuda că „în mod sigur, a

9 Cf. VÉvangile de Marie, intervenţia lui Petru: „Trebuie, oare, să ne schimbăm obiceiurile, să o ascultăm, toţi, pe această femeie ?“, să ne punem la îndoială din cauza acestei femei ?... (pp. 17-19).

existat…”; era un iudeu, probabil un zelot din familia Irozilor…

Mitul trădătorului, configuraţia arhetipală a evangheliilor ne fac să uităm că a existat, „fără îndoială”, un Iuda real, care era „unul din cei doisprezece” aleşi de către Iisus… în egală măsură, s-a vorbit despre Maria din Magdala ca despre un personaj „construit” prin raportarea la un anumit număr de femei care îl urmau pe Iisus; şi în acest caz, arhetipul a prevalat, iar astăzi, la atâtea secole distanţa, ea este încă prezentă ca arhetip.

Unii merg până într-acolo încât afirmă că însuşi personajul Iisus este o „construcţie” a discipolilor săi, care, după moartea sa, au făcut din el „un mesia reînviat”, un arhetip al mântuitorului sau al eliberatorului, nu doar în raport cu un popor, în mod special, ci cu întreaga omenire…

Ei bine, toate aceste construcţii şi elaborări au un punct de plecare! „Nu iese fum fără foc”, spune un proverb; dacă, după douăzeci de secole, se produce încă atâta fum, este greu să te îndoieşti de faptul că un foc de o densitate extremă va fi „căzut” undeva, pe pământ, sau va fi „erupt” din străfundurile sale, precum un vulcan…

Platonicienii vor spune că, asemenea planurilor arhitectului, miturile şi arhetipurile sunt anterioare realizării „istorice” sau spaţio-temporale a construcţiilor personajelor…

Iisus, Maria din Magdala, Iuda „sunt” arhetipuri care „există” anterior manifestării lor în mundan. Iisus este „arhetipul Sintezei”[10] întruchipat sau „figura Binelui” care primeşte înveliş de carne şi oase, aşa cum Iuda ar fi figura sau *typos*-ul Răului; Maria din Magdala – arhetipul femeii „păcătoase şi iertate” sau al Iubitei, „Sophia, parteneră a Logos-ului…”

De ce să negăm faptul că anumiţi bărbaţi şi anumite femei, în istorie, devin mituri? De ce să negăm faptul că

10 Expresie aparţinând Sf. Maxim Mărturisitorul: sinteză între finit şi infinit, între eternitate şi timp istoric, între om şi Dumnezeu …

unele mituri sau arhetipuri „se întruchipează” în fiinţe cu existenţă atestată de istorie?

Istoria şi miturile par a fi indisociabil întrepătrunse, prin faptul însuşi că istoria este întotdeauna interpretată, „relatată”.

— În ce măsură meditaţia asupra arhetipurilor Iuda şi Maria Magdalena şi lectura Evangheliilor care le sunt atribuite nepot schimba viziunea asupra lui Dumnezeu şi a creştinismului?

Odată cu Evanghelia după Maria şi Evanghelia după Filip, ceea ce se repune în discuţie este viziunea asupra caracterului masculin şi patern al lui Dumnezeu. În această privinţă, nu aş putea fi mai explicit decât Charles Mopsik:

Ideea despre Dumnezeu pe care religiile monoteiste le-au impus-o oamenilor pare să fi exclus orice referire la sexualitate ca factor de abordare sau de experimentare a divinului. În plus, concepţia privind un Dumnezeu unic, sub forma unui Tată atotputernic şi fără parteneră feminină, a constituit fondul comun al discursului teologic curent care, în acest aspect, a influenţat filosofiile occidentale şi metafizicile elaborate de acestea. Aceste cadre mentale, aceste reprezentări au antrenat tot felul de consecinţe în spaţiul istoriei civilizaţiei creştine şi islamice, precum şi în ceea ce priveşte iudaismul; ele au impregnat într-atât spiritele încât nimeni nu îşi mai dă seama că sunt emanaţia unei ideologii religioase particulare, ale cărei principii nu sunt valabile prin ele însele. Starea de incapacitate în care se găseşte omul în prezent, credincios sau necredincios, în ceea ce priveşte eliberarea de aceste structuri este, printre altele, rezultatul faptului că aceste sisteme religioase şi filosofice au proclamat concepţia privind un Dumnezeu asexuat sau unisexuat ca fiind singura raţională, atribuindu-le pe toate celelalte mitologiei. Dorindu-se a fi singurii moştenitori ai religiei de sorginte biblică, teologii şi reprezentanţii juridici ai celor trei religii monoteiste privesc ca pe o riscantă deviaţie

orice altă concepţie asupra divinului[11].

Pentru unii, a-l numi pe Dumnezeu „Tată” e dovada unei percepţii antropomorfiste insuportabile. Îmi vine în minte acel copil care începea să plângă atunci când preotul îl forţa să recite „Tatăl Nostru”; pentru acest copil, cuvântul „tată” reprezenta sursa tuturor suferinţelor sale, un bărbat care se întorcea beat, în fiecare seară, şi îi lovea mama, înainte de a se prăbuşi regurgitând. Cuvântul „tată” ocazionează nişte proiecţii inevitabile, fericite sau nefericite, având legătură cu memoria noastră raportată la copilărie sau la stadiul perinatal, pe care va trebui, desigur, să le transgresăm (însă, nu putem transgresa decât ceea ce mai întâi am recunoscut şi integrat), dacă dorim să accedem la Sensul Numelui „Tatălui”, evocat şi invocat de către Iisus.

— *De ce „Tatăl Nostru”*? *De ce nu*: *„Mama Noastră”*? *Sau „Tată-Mama”*?

Este ceea ce vor propune, de altfel, unele teologii feministe, însă aceasta nu schimbă mare lucru.

Cea care face dintr-un bărbat un tată este femeia.

Cel care face dintr-o femeie o mamă este bărbatul.

Cuvântul „tată”, ca şi cuvântul „mamă”, implică o relaţie care face dintr-o fiinţă umană, de sex bărbătesc sau femeiesc, masculin sau feminin, ceva în plus.

A spune că Dumnezeu este „Tată” implică prezenţa Femininului, care îl face să fie astfel; nu s-a spus că Dumnezeu ar fi „un bărbat”. Cuvântul „tată”, care aici este, evident, simbolic, implică faptul că, în cazul lui Iisus, la originea vieţii sale ca şi a tuturor vieţilor, de altfel, „există” o Relaţie.

Este clar, totuşi, că Realitatea ultimă, sau Originea necreată a tot ceea ce trăieşte şi respiră, nu este „sexuată”: ea nu este deci nici tată, nici mamă. Cuvintelor Tată, Mamă – le putem prefera cuvântul „Persoană”.

Categoria persoanei presupune faptul că Dumnezeu

11 Charles Mopsik, în Lettre sur la sainteté, Éd. Verdier, 1986, pp. 16-17.

nu este un obiect, un lucru, El este *no-thing*: „nu un lucru”, „Nimic, din tot ceea ce îl are drept cauză”. El nu este „o Fiinţă” pe care am putea să o supunem observaţiei, constatărilor, să o fixăm, ţine mai curând de ordinul unui Subiect, al unei libertăţi ireductibile. A spune că Dumnezeu este o „persoană” implică, în consecinţă, „indisponibilitatea” şi „secretul” Fiinţei sale – nu e „reductibil” la ceea ce pot simţi, iubi, gândi despre El, este întotdeauna „Altul”: *persona est ineffabilis*.

Aceasta declanşează o revoluţie sau o evoluţie în înţelegerea noastră asupra Fiinţei; a spune că Dumnezeu este o Persoană, Tată sau Mamă, echivalează cu a spune că Realitatea ultimă şi supremă nu este substanţa, ci relaţia.

Pentru Aristotel şi mulţi alţi gânditori, relaţia face parte dintre „accidentele” la care e expusă substanţa, ea fiind considerată chiar ca fiind realitatea cea mai inconsistentă. Pentru Iisus, este realitatea cea mai înaltă, realitatea fondatoare a tot ceea ce există. Numele de YHWH, revelat lui Moise, semnifica deja „Fiinţa de faţă, împreună cu noi”. Numele de Tată sau Mamă va indica „modul” în care Fiinţa este aici, împreună cu noi…

Într-un alt registru, am putea spune că Realul nu este Nimic ce poate fi măsurat, construit, gândit, imaginat, crezut, „este ceea ce este”, *no-thingy* „nu un lucru”, „nu un obiect”, „nu ceva”.

În zilele noastre, omul cu bun-simţ sau omul de ştiinţă nu sunt departe de teologul apofatic de altă dată în descrierea ultimei realităţi, pe care o numesc, uneori, „Dumnezeu”, precizând însă că acest Dumnezeu nu are nicio legătură cu ceea ce ne reprezentăm, în mod obişnuit, prin acest nume, desemnarea care se face în acest sens nereprezentând decât un abil limbaj metaforic menit să tulbure creierul fiinţei umane, conducând-o, prin alternarea întrebărilor şi a paradoxurilor, către tăcerea mirată şi neliniştită a celui căruia i se întinde o nesfârşită taină în faţa ochilor.

Dacă se întâmplă ca, văzându-l pe Dumnezeu, să

înţelegem ceea ce vedem, aceasta înseamnă că, de fapt, nu pe Dumnezeu însuşi l-am văzut, ci unul dintre acele lucruri cognoscibile în care se reflectă. Căci, în sine, El depăşeşte limitele oricărei inteligenţe şi ale oricărei esenţe posibile. El nu există, la modul supraesenţial, şi nu este cunoscut, decât dincolo de orice act intelectiv, decât în măsura în care este totalmente necunoscut şi nu prezintă vreo potenţialitate de a exista. Această perfectă cunoaştere (*gnosis*), acceptată în cel mai bun sens al cuvântului, reprezintă adevărata cunoaştere a Celui care e dincolo de orice cunoaştere[12].

Dumnezeu nu are nume şi are toate numele posibile. Nu este nimic din ceea ce există şi este tot ceea ce există.

Nu îl cunoaştem decât prin necunoaştere.

Orice afirmaţie, ca şi orice negaţie, rămâne dincoace de transcendenţa sa.

Rezumând:

El este Misterul aflat dincolo de însuşi Dumnezeu; Inefabilul, cel pe care totul îl numeşte, afirmaţia totală, negaţia totală, ceea ce e dincolo de orice afirmaţie şi de orice negaţie[13].

— Evanghelia lui Iuda ne poate invita, la rândul ei, să depăşim categoriile masculinului şi femininului pe care le proiectăm asupra Fiinţei necreate, deşi, de fapt, ea pare să prefere categoriile Femininului pentru a desemna „originea, *„Sursa*, nu a tot ceea ce trăieşte şi respiră „la nivelul finitudinii*, ci a spiritelor şi a eonilor din planul „etern*

Arhetipul Iuda mi se pare a fi util pentru depăşirea categoriilor Binelui şi Răului, a Dumnezeului „drept” care nu îşi asumă partea obscură a realităţii. Aceasta este

12 Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, Lettre à Galoş, P. G. 3,1065, p. 95, în Écrits sur VHésychasme, J.-Y. Leloup, Albin Michel, 1992.

13 Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, Noms divins II, 4, P. G. 3,64, p. 95, în op. cit., p. 97; cf. şi Lao Tsî, capitolul I. V. şi Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, Despre numele divine. Teologia mistica (Institutul European, Iaşi, 1993. Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simensky.)

problema pe care şi-o pun „pseudognosticii” şi gnosticismul (cum transpare din Evanghelia după Iuda): imposibilitatea de a crede că un Dumnezeu (idealizat sau reprezentat prin bine, prin lumină) poate fi, „de asemenea”, originea răului, a tenebrelor (manifestate fizic în materie, în corpul uman, în lume şi în alte impurităţi).

În *Un om* trădatn, îi atribui lui Iuda cuvinte care, pentru mine, se desprind din „adevărata gnoză” şi din „non-dualitatea” biblică. Ele pot, evident, să şocheze, şi nu îi cer nimănui să le ia ca „literă de lege”, ci doresc doar să ne punem această întrebare: „Ce loc îi rezervăm răului?”

Nu e suficient să spui: „răul nu există”, nu e decât absenţa binelui – *privatio boni*... Spuneţi-i aceasta unui bolnav: că boala, că suferinţa sa nu există, că e o „absenţă a sănătăţii” Ceea ce constituie obiectul privării are uneori, pentru noi, mai multă realitate decât ceea ce considerăm că posedăm.[14]

Evangheliile apocrife şi evangheliile canonice Iuda spunea:

Dumnezeu, diavolul sunt nume pe care le atribuim unei unice Realităţi, celei care ne face să râdem, care ne face să plângem, să înflorim, să ne ofilim. Dacă Dumnezeul vostru nu e decât lumină, este un fals dumnezeu – ce se întâmplă cu realitatea umbrei? Dacă Dumnezeul vostru nu e decât Bine, atunci de ce există răul? Nu vă creaţi un Dumnezeu pe măsura celor mai mari calităţi ale voastre, nu uitaţi toate ororile de care sunteţi capabili – Dumnezeu încetează, atunci, să mai fie prezent?

Adăugă cu o voce scăzută, pentru ca nimeni să nu îl poată auzi: «Un Mesia care nu ar fi decât lumină şi bunătate nu poate fi decât o iluzie, ar întruchipa un Dumnezeu incomplet... un Dumnezeu care nu e totul. Eu, Iuda, îl voi ajuta să se împlinească, şi dacă nu are urmă de păcat în sine, îi lipseşte exact ceea ce face din om o fiinţă cu adevărat umană. Voi fi tot răul care îi lipseşte pentru a

14 J.-Y. Leloup, Un homme trahi. Le roman de Judas, urmat de Judas: réflexions autour d’une énigme, Albin Michel, 2006.

fi Dumnezeu, pentru a fi Tot… Da, luminosul meu Iisus, preafrumoasa mea jumătate, nu vei puţea fi Dumnezeu fără întunecatul tău Iuda…».[15]

Iuda i-ar fi spus lui Iisus, în momentul întâlnirii lor:

Noi doi vom reprezenta întreaga omenire, revelarea unui Dumnezeu şi mai mare.

Acceptă-mă ca pe discipolul tău sau, mai curând, ca pe jumătatea ta, sunt umbra ta, tu eşti lumina mea, eu sunt ţapul, tu eşti Mielul, eu sunt violenţa, tu eşti blândeţea.

Tu eşti Iubirea care îmi lipseşte, pe care o ignor sau o resping, te cunosc dintotdeauna, şi sunt natura în care te întrupezi, sunt adevărata umanitate care îţi lipseşte, Iisuse.

Tu eşti om în toate, afară de păcat; da, dar păcatul este cel care îl defineşte pe om, este finitudinea sa, rătăcirea, dorinţa, este acea săgeată care nimereşte mereu alături, care greşeşte ţinta cât timp nu te va fi găsit. Fără această ruptură, fără această slăbiciune, de ce ar mai trebui să fim mântuiţi? Spui că nu ai venit pentru cei în putere, ci pentru bolnavi, nu pentru cei drepţi, ci pentru penitenţi.

Ai venit pentru mine, fără mine, nu ai exista, sau exişti fără un ţel; ce am fi unul fără de altul 13?

Ce ar fi lumina dacă nu ar exista tenebre? Prezenţa lui Iuda alături de Iisus şi rolul său în procesul revelaţiei ne obligă la o viziune asupra Realului de tipul *coincidentia oppositorum*> integrare a contrariilor.

Nu este, aici, Dumnezeul pe care îl descoperă Iov, când acceptă, în sfârşit, că Dumnezeu nu e „bunul Dumnezeu”, Dumnezeul drept sau „plin de iubire” în care credea?

Dumnezeul binelui este un idol, ca şi Dumnezeul răului.

Prezenţa lui Iuda alături de Iisus, singurul pe care acesta îl desemnează ca fiind „prietenul” (*hutairos*) său, ne reaminteşte faptul că „eroarea este uitarea adevărului

15 Ibid.

contrar”.

Nu prostia, aroganţa, minciuna, violenţa, nedreptatea, ura, moartea vor avea ultimul cuvânt… Numai partea înjumătăţită a realului, partea înjumătăţită a căii…

Nici măcar inteligenţa, smerenia, adevărul, blândeţea, dreptatea, iubirea, viaţa nu vor avea ultimul cuvânt… Numai partea înjumătăţită a realului, partea înjumătăţită a căii…

Iuda şi Iisus sunt două jumătăţi ale unei fiinţe umane, fără îndoială mult mai umane…

Iuda şi Iisus sunt cele două căi care ne revelează, cu siguranţă, un Dumnezeu mult mai divin…

Nu binele va avea ultimul cuvânt.

Nu răul va avea ultimul cuvânt.

Şi unul, şi celălalt sunt cele două jumătăţi ale căii, cele două jumătăţi care alcătuiesc o fiinţă umană…

Şi dincolo de bine şi de rău, dincolo de aceste două jumătăţi, se deschide o altă cale…

Întrebarea care se pune, odată *cu un om trădat*, nu e doar: „Cain, ce i-ai făcut fratelui tău?”, ci şi: „Abel, ce i-ai făcut fratelui tău?”

Nu e doar: „Iuda, ce i-ai făcut lui Iisus?”, ci şi: „Iisus, ce i-ai făcut lui Iuda?…”

Primii creştini vorbeau despre apocatastază, termen care semnifică faptul că toţi vor fi mântuiţi, „chiar şi damnaţii, chiar şi demonii”.

Această credinţă (*pistis*) este, totodată, o cunoaştere sau o recunoaştere a Fiinţei ca îndurare şi compasiune, cunoaştere a secretului Fiinţei (*gnosis*), secret care nu ţine de esoterism, ci de o profunzime abisală pentru contemplare.

Această credinţă, această cunoaştere a unui „Dumnezeu de dincolo de Dumnezeu” nu e pretextul instituirii unei toleranţe excesive, graţie căreia totul ar fi permis, ci premisa unei existenţe eliberate de culpabilitate şi de teamă. Mirare în faţa acestui Real care nu presupune

doar ordine, ci şi haos, nu doar blândeţe şi desfătare, ci şi violenţă şi amărăciune, un paradis care e, totodată, infern şi poartă de acces către un Real mai cuprinzător, care nu e niciuna, nici cealaltă, şi care le conţine…

Toate scrierile care ne vorbesc despre bine şi despre rău, despre lumină şi tenebre, despre Dumnezeul bun şi demiurgul rău reprezintă efectele, mai mult sau mai puţin structurante, ale modului binar de funcţionare a creierului uman. Nu putem reflecta realitatea „altfel” decât în alb şi negru, şi totuşi aceste scrieri sunt străbătute de nostalgia unei plerome[16], a unei plenitudini a Unului care nu aboleşte diversităţile multiplului, ca şi de nostalgia unei linişti care ascultă şi înţelege „Totul”.

Linişte către care pare să se îndrepte Maria din Magdala…

III

Arhetipul Mariei Magdalena

— De ce putem fi siguri în ceea ce o priveşte pe Maria Magdalena?

De ce putem fi siguri? Putem fi siguri de universul în care trăim? El e într-o perpetuă transformare, şi imaginea în care reuşim să îl fixăm la un moment dat devine, curând, evanescentă. Aceasta este legea entropiei: totul este supus caducităţii; tot ceea ce are un început va avea un sfârşit – nimic nu este sigur în univers…

Avem mai multă certitudine cu privire la istoria umană, care e un joc între apariţie şi dispariţie, în interiorul acestui univers schimbător? De ce putem fi siguri în legătură cu o fiinţă umană, în legătură cu Maria din Magdala? Să fie ea un personaj istoric? Un mit? Un scenariu de film care urmează a fi transpus în imagini? Ceea ce ştim despre această femeie, ştim conform mărturiei câtorva persoane; să fie mărturiile lor credibile? Unii cred că da, alţii, nu… Se ştie, fiecare martor vede mai curând ceea ce corespunde crezurilor sale decât ceea ce

16 Termen grecesc, consacrat de gnosticism, cu sensul de „plenitudine“ (n. red.).

percepe vizual în mod efectiv. Aşa se face că există mai multe „puncte de vedere” în legătură cu Maria din Magdala.

Evanghelia după Luca vorbeşte despre o păcătoasă, fără a preciza care este „păcatul” ei, fără a-l numi.

Aceeaşi evanghelie pomeneşte de o femeie aşezată la picioarele lui Iisus, în timp ce sora sa, Marta, este ocupată cu pregătirea mesei; este o „Marie”, Maria din Betania. În celelalte evanghelii, este vorba despre Maria din Magdala în ipostaza unei posedate eliberate de către învăţător, şi ea va fi cea care se va afla lângă cruce şi care, potrivit Sfântului Ioan, va fi primul martor al învierii, prima persoană trimisă să transmită apostolilor că Iubirea va avea ultimul cuvânt: Hristos a înviat – Iubirea a învins moartea. Maria Magdalena va fi considerată, atunci, „întocmai cu apostolii”.

— *Păcătoasa, Maria din Betania, posedata sunt considerate a fi, de către unii exegeţi, trei femei diferite, în timp ce pentru alţii, este vorba despre una şi aceeaşi femeie*?

Din punct de vedere istoric, ca şi din punct de vedere exegetic, nu putem fi, în mod evident, siguri de nimic, chiar dacă poziţia lui Grigore cel Mare (partizanul „personajului unic cu multiple faţete”) s-a impus cu autoritate până în zilele noastre.

Naraţiunile evanghelice nu sunt relatări istorice, ele aparţin mai curând genului literar reprezentat de fabulă şi de povestiri, care îşi propun să transmită un adevăr de ordin teologic sau imaginai şi care fac din figurile istorice mai curând nişte arhetipuri, în măsură să trezească inconştientul cititorilor sau să determine evoluţia acestuia în raport cu planuri mai subtile sau mai profunde ale esenţei umane din ei înşişi.

Aceasta nu semnifică, desigur, că evangheliile sunt false sau iluzorii, ci că adevărurile pe care ni le transmit nu sunt doar de ordin material sau istoric. Există diferite niveluri de realitate şi fiecare trebuie să fie receptat

conform stilului de comunicare care îi este adecvat.

La nivelul realităţii circumscrise *imago*-urilor, putem fi siguri că Maria din Magdala există; este un arhetip cu un mare ecou, care străbate epocile şi care se adresează în mod special conştientului şi inconştientului contemporanilor noştri. Acest arhetip *d\psyche-\x\m* ne comunică dorinţa conţinută în el, care nu ar putea fi satisfăcută nici de un Dumnezeu abstract, nici de un om, mult prea concret, captiv între limitele „fiinţei sale destinate morţii”.

Pentru Maria din Magdala, Dumnezeu nu e suficient, nici omul nu e suficient; indefinitul obiect al dorinţei sale este un Dumnezeu care se întruchipează şi un om „care participă la natura divină”, un Cuvânt care se întrupează şi un trup transfigurat în Cuvânt.

Ea eliberează, astfel, în noi, aspiraţia către „sinteză”, către completitudine (*Shalom*\ în absenţa căreia nu putem cunoaşte starea de pace.

În acest fel, Maria din Magdala este o femeie aparţinând istoriei noastre umane, în interiorul universului nostru tranzitoriu, dar ea aparţine şi imaginarului nostru, care debordează şi dă sens acestei istorii1.

— *Care sunt textele de referinţă în legătură cu Maria din Magdala*? *În ce măsură le putem credita*?

Cât credit acordăm textelor evanghelice? Printre acestea, unele sunt considerate a fi „canonice”, adică utile conceperii şi constituirii unei anumite Biserici, altele sunt considerate inutile, uneori chiar ameninţătoare sau refractare în raport cu o instituţie pe cale de constituire, fiind deci excluse, catalogate drept „apocrife” de către puterea aflată în exerciţiu.

Iniţial, diferitele comunităţi de creştini îşi aveau propriile evanghelii, ritualuri, Biserica era o comunitate de biserici, şi textele acceptate de către unii nu erau, în mod obligatoriu, acceptate şi de către ceilalţi. Creştinismul este, încă, o religie puţin cunoscută, iar textele descoperite, recent, la Nag Hammadi ne mai dezvăluie

ceva despre originile sale: evangheliile după María, Filip şi Toma (care nu e, propriu-zis, o evanghelie, pentru că această culegere de „cuvinte ale lui Iisus” nu a făcut încă obiectul unei „montări” în cadrul vreunei istorii).

Aşa cum am spus deja, nu privesc separat textele canonice şi textele apocrife, ele datând aproape din aceeaşi epocă şi revelându-ne, „împreună”, cele o mie şi una de faţete ale „evenimentului Iisus”. Ele mai curând se completează decât să se opună unele în raport cu celelalte. Stilul unora se adresează mai mult raţiunii, al altora – * imaginarului, însă, oare, nu îi este caracteristic fiinţei umane să stabilească un echilibru între cele două?

În acest sens, Evanghelia după María (María Magdalena) mi se pare a prezenta o importanţă deosebită. Ea ne propune alte moduri de percepere a lui Hristos şi, odată cu el, a Realului. În relaţia noastră cu un trup „reînviat”, de exemplu, nu se puiţe problema să facem apel la simţurile noastre fizice, obişnuite, ci să trezim în noi „simţuri de ordin spiritual”.

Aici, este repusă în discuţie o întreagă concepţie antropologică, asupra trupului în mod special, de unde importanţa sa nu doar pentru istoria creştinismului şi a religiilor, dar şi pentru filosofie şi ştiinţele umane.

— De *ce este cunoscută Maria din Magdala ca o păcătoasă*? *Ce înseamnă „să ţii o păcătoasă”*?

Aşa cum am precizat anterior, Grigore cel Mare şi un anumit număr de exegeţi au identificat-o pe Maria din Magdala, posedata şi martora învierii, cu păcătoasa anonimă care apare la Luca, dar nu precizează care e păcatul acesteia.

Însă, mai întâi, e necesar să stabilim diferenţa dintre o posedată şi o păcătoasă: o fiinţă „posedată” este, într-un anume fel, iresponsabilă – „spiritele” sunt cele care sălăşluiesc în ea şi îi determină comportamentul. Pentru a „păcătui”, trebuie să fii „liber”. Aceasta este raţiunea pentru care, în mod paradoxal, Iisus trebuie să o elibereze pe Maria Magdalena de demoni, pentru a deveni capabilă

să fie o păcătoasă[17].

Posedata este „obiectul” amintirilor, instinctelor, pulsiunilor care o domină; păcătoasa este „subiectul” elementelor care îi alcătuiesc fiinţa, de care se foloseşte în scopuri obscure, pe care unii le vor considera a fi „contrare naturii” sau în afara legii.

Maria Magdalena este, cu siguranţă, „în afara legii”: spre deosebire de femeile din acea vreme, ea nu este căsătorită şi nu are o familie de care să se ocupe, studiază cu interes Tora, rezervată bărbaţilor; în mod evident, aerul ei de libertate scandalizează.

Cuvântul „păcat” – *hamartia* în greacă – exprimă: „a ţinti alături”, „a rata ţinta”. Ea este în mod evident „în afară” a ceea este considerat ca fiind „legitim” şi onorabil referitor la moravurile vremii.

Însă, la un nivel mai profund, poate că ea resimte tulburarea pe care o implică o libertate de curând regăsită – liberă în raport cu ce? Oare, înainte de a-ţi găsi calea, nu trebuie să fii supus autoînşelării, rătăcirii? Oare nu prin erorile pe care le comitem ne apropiem, de fapt, de adevăr? Ne-o putem imagina pe Maria Magdalena trecând prin tot felul de situaţii tulburi, risipindu-se sub acţiunea unor vane dorinţe, înainte de a-şi regăsi cea mai profundă dorinţă, odată cu Fiinţa care îi poate răspunde pe măsură, insuflându-i liniştea.

După cum putem să îi atribuim o sumedenie de demoni (cifra şapte indicând un apogeu), în acelaşi fel putem avea în vedere, când ne gândim la ea, tot felul de rătăciri, de devianţe… Prin urmare, fiecare epocă îşi va proiecta imaginarul asupra personajului Maria Magdalena.

Un imaginar mai curând arid, sediu, fără îndoială, al unor frustrări sau obsesii din rândul anumitor reprezentaţi clericali, care au redus-o la latura ei sexuală, care au permis ca ea să rămână, în timp, „păcătoasa”, o oarecare prostituată…

— *De ce o prostituată*? *De unde provine această*

17 Cf. primele capitole din Une femme innombrable.

imagine, cu care nu încetăm să o identificăm?

Nicăieri, în cuprinsul evangheliilor, canonice sau apocrife, nu găsim cuvântul „prostituată" cu referire la Maria din Magdala. Unele texte gnostice evocă, uneori, acest termen când se referă la *Sophia* (înţelepciunea), care se desprinde de mediul ei de lumină pentru a se uni cu materia… Ea comite, astfel, „adulterul", „sustrăgându-se" adevăratei sale naturi şi antrenând şi lumea în căderea ei. Unii au considerat că Maria Magdalena ar fi o întruchipare a *Sophiei* care, prin viaţa ei desfrânată, îşi manifestă „uitarea" în raport cu Realul şi cu lumina. Logosul întruchipat este cel care va contribui la „conversiunea" (*teshuva* – *metanoia*) ei către adevărata-i natură. Personajul Mariei Magdalena ca prostituată în sensul modern al termenului este o invenţie a clerului; ea devine, astfel, o nouă imagine a Evei: femeia, ispititoarea, „*vagina dentata*", cauză a tuturor căderilor omului… ca şi cum omul nu ar fi fost preocupat de alte probleme decât de cele legate de sex.

În evangheliile canonice, Maria Magdalena nu apare niciodată astfel; în evangheliile apocrife, în special în cele după Maria şi după Filip, ea apare mai curând ca fiind femeia înţeleaptă, discipolul aflat mereu în preajma învăţătorului, având rolul de a transmite învăţăturile sale cele mai subtile.

— *De ce mesajul esenţial al creştinismului ar fi fost transmis femeilor*?

În vremea când a trăit Iisus, rabinii nu se adresau decât bărbaţilor, femeile nu aveau acces la Tora, de aici mirarea stârnită în rândul propriilor discipoli. Iisus se adresează mereu unor „persoane", indiferent de sex, de mediul social, de origine, de rasă… Şi dacă, pentru a transmite aspectele cele mai importante ale învăţăturii sale, se adresează în mod special femeilor, nu o face din spirit provocator; fără îndoială, elementul feminin (în cazul ambelor sexe…) este cel mai apt să primească şi să înţeleagă mesajele Cuvântului Viu (Logos), lăsându-se

pătruns de el.

Iisus îi dezvăluie femeii adultere că miezul dreptăţii este constituit de milostenie, şi că Dumnezeul întruchipat de el este tocmai această milostivire. El nu a venit pentru a aboli, ci pentru a desăvârşi. Îndurarea este desăvârşirea dreptăţii. El îi spune femeii: „Nu mai păcătui, regăseşte direcţia legitimă către care tinde dorinţa ta, nu aştepta de la obiectele finite şi limitate ceea ce numai infinitul îţi poate da. Decepţia ta ar putea fi şi mai mare… Nu te poticni nici de consecinţele negative ale actelor tale, nu te lăsa copleşită de culpabilitate, nici de ceea ce orientalii numesc karma, nu te lăsa prinsă în această înlănţuire de cauze şi efecte…”

Prin iertare, suntem eliberaţi de această culpabilitate şi de karma.

Atitudinea lui Iisus nu este nici constrângătoare, nici complezentă. El o reabilitează pe femeia din faţa lui, spunându-i: „Mergi!”… Iertarea, care e îndurarea în acţiune, este eliberarea de karma şi reorientarea dorinţei… şi „cine nu a păcătuit niciodată să îi arunce primul piatra”, cel care nu a avut nicio rătăcire, nu s-a înşelat niciodată cu privire la obiectul dorinţei lui – să îi arunce primul piatra. Iisus se serveşte de lege nu ca de un instrument menit judecării celorlalţi, ci ca de unul prin care fiecare are posibilitatea de a se cunoaşte şi de a se judeca pe sine. Tocmai această răsturnare de perspectivă nu va putea fi acceptată de către farisei, de către duplicitari.

Apoi, mai e şi întâlnirea cu femeia din Samaria, căreia Iisus îi revelează faptul că adevărata religie nu e dependentă de un loc sfânt sau de un templu. Când Iisus îşi propune să îi arate cuiva calea către experimentarea dumnezeirii, nu îl conduce în vreo biserică, nu îi cere să citească vreun text considerat a fi sacru, ci îl invită să pătrundă în câmpul Duhului său, să se roage *enpneumaţi kai aletheia* (în duh şi adevăr): întru duh (*pneuma*) şi cu priveghere (*a-lethe*: fără letargie, cu vigilenţă).

Aici îl va găsi pe „cel care trebuie să vină”, pe Mesia, pe „Eu sunt” care e deja în fiecare dintre noi. Încă o dată, Iisus alege să transmită „rugăciunea întru spirit şi adevăr” unei femei considerate a fi eretică de către evreii din acea vreme; această rugăciune va constitui chintesenţa practicii spirituale a creştinilor, fiind transmisă de-a lungul secolelor sub numele de isihasm[18].

În sfârşit, urmează revelaţia „Iubirii mai puternice decât moartea”, revelarea singurei realităţi pe care o putem opune zeiţei atotputernice a morţii.

Şi de această dată, tot unei femei îi sunt transmise acest secret şi această certitudine: Mariei din Magdala, prima care l-a văzut reînviat. Evanghelia după Maria va explica, pe de altă parte, cum poate fi posibilă vederea unui trup înviat.

Trei femei-arhetip care simbolizează trei niveluri de receptare a transcendenţei în fiinţa umană: transcendenţa milostivirii în miezul dreptăţii; transcendenţa rugăciunii întru Duh şi priveghere, în raport cu toate formele de culte sau de religii instituite; transcendenţa

Iubirii, singura putere integratoare, care trece dincolo de moarte.

Logosul se revelează în această dimensiune tăcută şi contemplativă a fiinţei umane, adresându-se esenţei feminine, atât din fiinţa bărbatului, cât şi din cea a femeii. Contactul cu dimensiunea spirituală a fiinţei se face prin reconcilierea cu femininul din noi.

Fiecare, când îşi sondează profunzimile feminine ale propriei fiinţe, poate avea acest triplu presentiment evocat în evanghelii: presentimentul îndurării, presentimentul libertăţii pe care ţi-o dă rugăciunea autentică, în raport cu toate formele instituite, presentimentul că nu moartea, ci Iubirea va avea ultimul cuvânt. Pe fondul acestui triplu

18 Referitor la femeia adulteră şi la samariteancă, cf. J.-Y. Leloup, Evangile de Jean, Albin Michel, 1989; cu privire la transmiterea isihasmului: Écrits sur Vhésychasme. Une tradition contemplative oubliée, Albin Michel, 1990, şi La Montagne dans Vocéan. Méditation et compassion dans le bouddhisme et le christianisme, Albin Michel, 2002.

presentiment, Logosul se întrupează, se încarnează în ceea ce am putea considera a fi „matricele de recunoaştere”.

Interiorizând unele texte ale evangheliilor, am putea înţelege totodată că, atunci când Hristos îi cere Mariei Magdalena să meargă să ducă ucenicilor vestea învierii, îi cere „intuiţiei” să se adreseze „raţiunii” Conflictele dintre Petru şi Maria reprezintă exteriorizarea conflictelor pe care fiecare le poate trăi în interiorul lui însuşi între latura sa feminină şi cea masculină, între intuiţia unei realităţi care depăşeşte cu mult ceea ce spiritul analitic poate pricepe şi cuprinde din aceeaşi Realitate. Există adevăruri care nu pot fi înţelese decât prin tăcere şi prin renunţarea la orice voinţă de apropiere şi de înţelegere.

„Nu trebuie să despărţim ceea ce Dumnezeu a unit”: bărbatul şi femeia, raţiunea şi intuiţia, Orientul şi Occidentul, cu diferitele lor modalităţi de a percepe Realitatea unică; învăţătura lui Iisus vizează Anthropos-ul, integrarea polarităţilor.

Mana din Magdala, care e într-atât de explicită în exteriorizarea esenţei sale feminine (părul, lacrimile, mirungerea…), trebuie să îşi integreze latura masculină, trebuie să devină capabilă nu doar de contemplare, ci şi de exprimare prin cuvânt şi de acţiune. Aceasta este raţiunea pentru care, în Evanghelia după Toma, Iisus spune că va face din ea „Bărbat”; ea va atinge completitudinea – Anthropos – unindu-se cu jumătatea care îi lipseşte, pentru a deveni pe deplin ea însăşi – capabilă de a-l întâlni pe Celălalt nu prin prisma a ceea ce îi lipseşte, ci a plenitudinii sale, sub cupola unei iubiri care este expresia Izvorului care sălăşluieşte în ea, în mai mare măsură decât a setei care o chinuie.

— În ce măsură ar putea arhetipul Mariei Magdalena să ne conducă dincolo de dualitatea masculin-feminin, dincolo de machism şi de feminism?

Ce este machismul, dacă nu masculinul separat de feminin? Şi ce este feminismul, în sensul de bază, dacă nu elementul feminin în revoltă contra corespondentului său

masculin? Mereu este vorba despre o relaţie „dominant-dominat”.

Arhetipul Mariei Magdalena ne conduce către Anthropos, care constituie integrarea calităţilor masculine şi a celor feminine, nu opunerea sau distrugerea lor. În Maria Magdalena vedem o femeie care îşi integrează dimensiunea masculină, devenind capabilă de exprimare prin cuvânt, de argumentare (în faţa lui Petru, de exemplu), fără să-şi piardă calităţile feminine, pe cele de ordin estetic (părul, trupul), emoţional (lacrimile) şi pe cele intuitive sau noetice (viziunile).

Bărbat sau femeie, trebuie să devenim fiinţe umane, ipostaze vii ale Anthropos-ului, către aceasta ne invită

Evangheliile, „să facem unul din doi”, să funcţionăm graţie ambelor emisfere ale creierului nostru, fără ca perspectiva asupra realităţii care îi este proprie uneia să prevaleze asupra celeilalte. Războiul dintre sexe îşi are începutul în interiorul creierului nostru şi e posibil ca toate celelalte confruntări violente să decurgă de aici.

A ne depăşi mecanismele prădătoare sau seducătoare implică o revoluţie nu doar la nivel sexual, ci şi cerebral: este ceea ce Evangheliile desemnează prin *metanoia*, trecerea către o percepere „non-dualã” a realităţii, adică spre funcţionarea ne-binară a creierului.

Femeia nu este „completă” în absenţa bărbatului, bărbatul nu este „complet” în absenţa femeii. Machismul şi feminismul riscă să devină forme de închistare într-o „jumătate” a alcătuirii umane.

Să fii o femeie care iubeşte un bărbat, fără a înceta să rămâi femeie, şi care este respectată ca atare. Să fii un bărbat care iubeşte o femeie, fără să încetezi să rămâi bărbat, şi care este respectat ca atare. De calitatea relaţiei cu sine şi cu celălalt depinde armonia din cadrul societăţilor noastre, care sunt, atunci, cu totul altceva decât un trib de masculi şi de femele: o comunitate de fiinţe umane (anthropos).

— *Este consemnat în Evanghelii*: *„Iertate sunt*

păcatele ei cele multe, căci mult a iubit. „Ce se înţelege de aici? Acolo unde există iubire, nu există păcat?

Acest lucru apare, într-adevăr, în textul grecesc: „Pentru că dă dovadă de multă iubire, păcatele îi sunt iertate”. Dovada că am fost iertaţi, adică reintegraţi în adevărata noastră natură, rezidă în faptul că suntem din nou capabili să iubim. Starea de „păcat” este una de non-iubire, de suferinţă. Bernanos spunea: „Infernul înseamnă să nu iubeşti”, să nu ştii sau să nu mai poţi iubi; chiar dacă, potrivit aparenţelor, simulăm gesturile, rostim cuvintele proprii iubirii, o facem fără inimă.

Pentru că Maria manifestă multă iubire, înseamnă că ea se simte a fi din nou în paradis, şi este ceea ce Iisus încearcă să îi transmită lui Simon. Pentru că iubeşte, ea rămâne întru Dumnezeu, căci „Dumnezeu este Iubire”. „Cel care nu iubeşte nu îl cunoaşte pe Dumnezeu, rămâne supus morţii”.

Simon se poate supune legii, poate respecta toate ritualurile religiei sale, dacă nu iubeşte, se găseşte în infern, rămâne în raza morţii.

„Iar noi, noi ştim că am lăsat în urmă moartea, şi ne-am deschis către viaţă, pentru că îi iubim pe fraţii noştri”[19], spune Sfântul Ioan.

Maria Magdalena este smulsă infernului şi morţii prin iubirea pe care o are faţă de Iisus. Simon poate apărea ca fiind „drept” în ochii oamenilor, iar Maria Magdalena, drept „păcătoasă”, în afara legii: Dumnezeu priveşte sufletul.

„Păcătos” e sufletul arid, indiferent sau dispreţuitor; „cinstit” este sufletul deschis, tandru, prevenitor.

În ochii lui Iisus, Simon este păcătosul, el trebuie să „se căiască”, adică să îşi recâştige sufletul. În ceea ce o priveşte, Maria Magdalena „se supune legii, pentru că dovedeşte multă iubire”.

Ceea ce susţine Iisus aici nu ţine doar de o revoluţie morală, ci şi de o revelaţie metafizică.

---

19 întâia epistolă (sobornicească) a lui Ioan, 1 Ioan 3, 14.

A fi întru Fiinţă înseamnă a iubi.

A nu iubi înseamnă a nu mai fi sau a fi mai puţin.

În măsura în care, prin iubire, accedem către un nivel superior, ne apropiem de „Fiinţa care este ceea ce este” – YHWH. Tot ceea ce ne deturnează de la calea iubirii ne îndepărtează, totodată, de Fiinţă şi ne conduce spre Neant. Bineînţeles, ar trebui să precizăm despre ce fel de iubire vorbim: dincolo de *eros* (dorinţă) şi de *philia* (prietenie, înclinaţie), este vorba despre *agape* (iubire dezinteresată, necondiţionată[20]).

A trăi presupune a iubi, a nu iubi înseamnă a muri.

Legea nu are alt scop, nici altă funcţie, decât să ne recheme la viaţă. „Mai mult face un câine viu decât un leu mort”, spunea deja, la vremea lui, Eclesiastul.

„Mai mult face o păcătoasă vie decât un fariseu cu inima aridă”, ar putea fi cuvintele adresate de Iisus lui Simon.

— *„Totul este pur pentru cel care este pur. „În ce măsură reuşeşte iubirea să ne purifice faptele*?

Da, nimic nu este pur în sine, nimic nu este impur, totul depinde de starea de spirit pe care o avem când evaluăm fiinţele şi lucrurile. Iubirea este cea care purifică, este focul care a umplut inimile discipolilor în ziua de Rusalii; iubirea purifică şi tot ea ne face liberi. Este suficient să infuzăm conştiinţă şi iubire în tot ceea ce facem, şi totul se transformă. Aşa cum focul transformă în lumină chiar şi cele mai mari impurităţi.

Tot ceea ce facem în absenţa iubirii e timp pierdut, tot ceea ce facem din iubire este o fărâmă de eternitate regăsită.

Şi atunci, ce ne împiedică să iubim şi să „purificăm”, astfel, pământul? „Am venit să semăn foc pe pământ”, spunea Iisus. Seminţe de iubire care ar putea să îl „transfigureze”. Rugul aprins este mereu aici, gata să se aprindă, nemailipsind decât o privire sau o inimă care să

---

20 J.-Y. Leloup si Catherine Bensaïd, Qui aime quand je t'aime, Albin Michel, 2005.

„scânteieze”.

— *Tradiţia creştină pare să îi opună Mariei, veşnica* fecioară *pe cealaltă Maria, veşnica prostituată. Fecioara Maria şi Maria Magdalena – este, oare, imposibilă integrarea acestor două arhetipuri*? *Opoziţia dintre ele nu ne împiedică, oare, să accedem la o viziune asupra femeii „în plenitudinea sa”*: *„fecioară, mamă, amantă, prietenă*.

Este adevărat că, în creştinism, nu există vreo imagine asupra „femeii” în sensul deplin al cuvântului. Se pomeneşte despre copile, despre sfinte caste, călugăriţe, apoi despre mame şi despre femei de moravuri uşoare. Unde este femeia autentică în toate acestea? Femeia completă, care nu reneagă sau nu dispreţuieşte nici virginitatea (sau puritatea), nici maternitatea, ci e capabilă să îşi asume toate aceste calităţi în relaţia cu „celălalt”, cu bărbatul, capacitatea de a institui o relaţie cu celălalt purtând amprenta prezenţei divinului însuşi în fiinţa umană.

Dacă aruncăm o privire în istoria artei, vedem puţine femei reprezentate alături de învăţător. Poate, uneori, pe mama sa, în picioare, stăruind pe lângă el, sau vreo păcătoasă la picioarele sale; chiar şi în ceea ce o priveşte pe Maria Magdalena, ea este adesea reprezentată în Grădina învierii, în genunchi, iar prin gestul său, Hristos nu pare să îi ceară să se ridice şi să meargă să îi anunţe pe ucenici că a revenit la viaţă; putem explica această scenă prin impunerea interpretării latineşti a textului grecesc: *noii me tangere* – „nu te atinge de mine”[21].

Niciodată, nicio femeie nu e reprezentată în vreo postură marcând apropierea sau vreun gest de tandreţe faţă de Iisus. Dimpotrivă, cel mai adesea este reprezentat Sfântul Ioan, tânăr, ţinându-şi afectuos capul pe pieptul iubitului său „Rabbi”. Aceste imagini nu vor întârzia să exercite o anumită influenţă asupra comportamentului unora dintre membrii clerului, care vor respinge orice

21 Mai exact, ar trebui tradus: „Nu mă reţine, nu mă reduce la cunoscut, în spaţiul-timp în care ne-am întâlnit.“

„contact” cu femeile şi care îşi vor dărui mângâierile unor puberi…

Suntem în măsură, acum, să înţelegem eroarea în care se găsesc unii cărora, atunci când contemplă celebra *Cină cea de Taină* a lui Leonardo da Vinci, în locul Sfântului Ioan, în ipostază de efeb efeminat, li se pare că o recunosc pe Maria Magdalena, cu părul ondulat curgându-i pe umeri.

Acolo unde nu există femeie, nu există nici bărbat, căci rolul femeii e esenţial în raport cu condiţia bărbatului. Nu mai putem vorbi, atunci, decât de taţi buni, de masculi înrăiţi, de băieţei, de bătrâni călugări ursuzi şi de nişte obsedaţi sexual, abstinenţi sau desfrânaţi. Ar trebui să considerăm că femeile au parte de bărbaţii pe care îi merită, şi invers? Oare nu meritǎm, cu toţii, pe un altul care să ne iubească şi să ne înţeleagă „în întregime”, atât în dimensiunea noastră trupească, cât şi în cea profund spirituală?

A opune fecioara prostituatei implică admiterea faptului că pot exista fiinţe umane înzestrate cu spirit, dar asexuate, ori sexuate, dar lipsite de spirit. Maria din Magdala este o femeie care întruneşte ambele condiţii, nu e pe jumătate femeie sau o femeie căreia i s-a amputat jumătatea vitală sau cea pur spirituală.

— *Problema acestei opoziţii nu s-ar pune, nu-i aşa, dacă ne-am aminti de interpretarea spirituală asupra virginităţii Mariei şi de „imaculata concepţie”*?

Într-adevăr, e simplist să interpretezi virginitatea Mariei la nivel trupesc. Pentru antici, pentru călugării cartuzieni, ca şi pentru Meister Eckhart, virginitatea este liniştea sufletului şi a trupului, liniştea necesară *psyché*-ului pentru a se putea produce „naşterea” Cuvântului.

Când Meister Eckhart spune „că trebuie să fii fecioară pentru a deveni mamă”, se înţelege de la sine că nu se referă la o realitate fizică, ci la experimentarea mistică a tăcerii, pe fondul căreia putem „să îi dăm naştere lui Dumnezeu”.

Naşterea „Fiului” în noi este, oare, altceva decât Prezenţa Iubirii care se naşte din calm, a inteligenţei (*logos*), a tăcerii? în acest sens, ne spune Meister Eckhart, trebuie să devenim cu toţii „mamă a lui Dumnezeu”.

Dacă lucrurile stau astfel, nu se mai pune problema opoziţiei dintre Fecioara Maria şi Maria Magdalena... La nivel arhetipal, ele simbolizează două etape ale femininului. Aşa cum Picasso spunea: „Îţi ia mult timp să devii tânăr”, am putea spune: „Îţi ia mult timp să devii cast”. Drumul parcurs de către Maria Magdalena oferă o imagine elocventă în legătură cu acest „timp îndelungat” necesar sufletului (*psyché*) care se călăuzeşte către Tăcere, sub regimul căreia întruchiparea Cuvântului nu îi va mai fi „exterioară”, ci intimă[22].

Referitor la personajul María Magdalena în ipostaza sa de „arhetip”, sursă de inspiraţie pentru femeile prezentului, îmi reţine atenţia şi un alt aspect important: acela că este femeie fără a fi şi mamă. Tot aşa cum nu putem reduce femininul la virginitate (în sensul prim al termenului), nu îl putem reduce nici doar la maternitate. Uneori, se întâmplă ca, devenind mame, unele femei să îşi piardă feminitatea.

María Magdalena nu e nici mamă, nici fecioară, nici prostituată – este femeie.

A ne imagina o „descendenţă” provenind de la María Magdalena şi de la Iisus, aşa cum face Dan Brown în *Codul lui Da Vinci* şi în romanele de „ficţiune cu caracter teologic” care au precedat această carte, nu mi se pare a fi nici original, nici interesant, lipsindu-ne, evident, fundamentul istoric.

În Evangheliile canonice, ca şi în cele apocrife, Iisus pare să relativizeze „legăturile de sânge”, pledând pentru legăturile sufleteşti şi spirituale: fapt, fără îndoială, dificil de acceptat în contextul vieţii evreilor din acea vreme, deosebit de ataşaţi familiei şi manifestând un profund

22 Cf. Une femme innombrable, în spécial cel de-al doilea capitol.

respect faţă de „mamă”[23].

În relaţia sa cu învăţătorul, María Magdalena arată faptul că ceea ce se instituie între un bărbat şi o femeie poate avea alt scop şi se poate fructifica altfel decât printr-un copil, că întâlnirea fundamentată pe iubire se face sub un alt orizont, fiind fecundă dincolo de procreaţie. Însăşi relaţia este o teofanie, este marea revelaţie din Evanghelia după Filip…

— *Într-adevăr, în Evanghelia după Filip, se spune că „cei care se roagă cu adevărat la Ierusalim se găsesc în Sfânta Sfintelor… camera nupţială”*.

Întâlnirea a două fiinţe umane, în plenitudinea omenescului din ele, este un act sacru, adică un act de participare la Fiinţa-Iubire, care „asigură mişcarea pe pământ, în stele şi în inimă”. Acolo unde două fiinţe se iubesc cu adevărat, YHWH, „Fiinţa care este Cel care este”, Fiinţa-Iubire, este prezentă în mod nemijlocit.

Este ceea ce ne reaminteşte Evanghelia după Filip: camera nupţială devine, atunci, templul, locul în care ne rugăm „întru spirit şi adevăr” sau, mai exact, întru Spirit şi priveghere, precum propune Iisus în Evanghelia după Ioan; aici sunt de regăsit „adoratorii, aşa cum îi doreşte Tatăl”, originea, Sursa a tot ceea ce respiră…

Oare ce altceva decât iubirea pot trezi în noi Duhul şi privegherea?

— *Cum se explică legătura dintre camera nupţială şi Templu*? *Ce este camera nupţială*?

Funcţia unui templu e aceea de întâmpinare a prezenţei lui Dumnezeu şi de îndeplinire a ritualurilor care actualizează sau fac perceptibilă această Prezenţă.

Îmbrăţişarea dintre un bărbat şi o femeie poate favoriza actualizarea, manifestarea, în plan sensibil, a prezenţei Iubirii; asumată într-un anume fel, ea poate accede la statutul de ritual sacru. Nu se întâmplă, desigur, întotdeauna astfel.

Între un bărbat şi o femeie poate să existe doar o

23 Cf. Mat. 12, 46-50; Marc. 3, 31-35; Luc. 8, 19-21.

relaţie strict de ordin fizic. Ceea ce guvernează, atunci, legătura lor nu poate trimite cu gândul nici la camera nupţială, nici la templu: în acest caz, nu vorbim decât despre un spaţiu destinat plăcerii sau torturii, în funcţie de dispoziţii şi de protagonişti.

Între un bărbat şi o femeie poate exista, de asemenea, tandreţe şi afecţiune, schimb de cuvinte, dar şi de mângâieri; spaţiul comun devine, atunci, „camera conjugală”, locul de întâlnire a doua fiinţe care au un proiect comun, la bine sau la rău…

Între camera conjugală şi camera nupţială nu există identitate, după cum mariajul nu e Uniune.

Uniunea presupune întâlnirea a două fiinţe libere care, dincolo de sexualitate şi de tandreţe, se privesc şi se contemplă în dimensiunea lor esenţială, în legătura lor ontologică cu Prezenţa Fiinţei, descoperindu-l, astfel, pe „Cel de-al Treilea”, care le uneşte şi le diferenţiază, totodată… Unirea lor este un act de adorare şi de recunoaştere a acestei Iubiri, fără de care nicio uniune nu ar fi posibilă: „Această îmbrăţişare stă sub semnul liniştii interioare”… Ea e deschisă către Transcendenţă, nu implică situarea faţă-n faţă sau dualitatea „cuplului” Camera nupţială devine, atunci, un adevărat Templu, ca fiind spaţiul în care „ne rugăm cu adevărat”, căci iubirea este însăşi esenţa oricărei rugăciuni.

Evangheliile canonice îi condamnă pe preoţii ale căror ritualuri, perfect săvârşite, rămân, totuşi, departe de „El”, pentru că inima nu participă:

„Mă slăvesc prin cuvinte, însă inima lor e departe de mine”. Evanghelia după Filip ne reaminteşte că, dacă eşti prezent cu inima în camera nupţială, „cel care o însufleţeşte nu e niciodată departe…”

Fie în camera nupţială, fie în altă parte… totul devine templu pentru cel care, graţie conştiinţei şi iubirii, ştie să se menţină în Prezenţa Sa.

Pentru fiinţa trează, Dumnezeu nu poate fi în altă parte decât pretutindeni, elementul cel mai „profan” poate

deveni cel mai sfânt, iar cel mai. ¿senzual” – cel mai spiritual.

— *În ce sens poate constitui relaţia dintre Iisus şi Maria Magdalena o sursă de inspiraţie pentru bărbaţii şi femeile din vremurile noastre*?

Această relaţie ne face, într-adevăr, să ne punem întrebări cu privire la modul în care ar trebui să perceapă viaţa şi iubirea un bărbat şi o femeie pentru a face posibilă întâlnirea dintre ei şi, implicit, cu privire la ceea ce se întâmplă cu relaţiile noastre în acest sens.

În ceea ce priveşte relaţia dintre Iisus şi Maria Magdalena, se putea vorbi despre existenţa nu doar a „curentului de energie vitală” (libido), ci şi de aceea a tuturor formelor de viaţă care animă o fiinţă umană: viaţă emoţională, viaţă afectivă, viaţă intelectuală, schimb de cuvinte şi de parabole, de vise şi de viziuni, dar şi de rugăminţi şi de elogii, împărtăşire de lumină şi tăcere; o uniune între vieţile lor prin ceea ce au ele mai uman, dar şi prin ceea ce au mai divin. Dincolo de fiinţele lor „istorice”, se poate vorbi şi de o întâlnire a ipostazelor lor arhetipale, Logosul şi Sophia, Dumnezeul-om şi Zeiţa-femeie…

Relaţia dintre Iisus şi Maria Magdalena ne reaminteşte, totodată, de Cartea Genezei (Facerea), unde se spune: „Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său […]; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut”[24]. Nici doar bărbatul, nici doar femeia – după chipul lui Dumnezeu. Relaţia dintre ei e imaginea reflectată a lui Dumnezeu, amprenta Prezenţei Sale, mărturia Realităţii sale.

Relaţia dintre Maria Magdalena şi Iisus constituie, în mod sigur, un loc în care se întrupează Dumnezeu, în care se manifestă Iubirea.

— *Nu se întrupează, oare, şi atunci când Iisus îşi revarsă iubirea asupra duşmanilor săi, atunci când îşi iartă călăii*?

---

24 Fac. 1,27: „Şi Elohim făcu pe om după chipul său, îl făcu după chipul lui Elohim, parte bărbătească şi parte femeiască îi făcu.“ (Traducere de Marc Halévy-van-Keymeulen, autorul cărţii LyAge de la connaissance, Éd. M2, 2005.)

Da, desigur, dar de ce ar fi Dumnezeu mai „prezent” în Iubirea pe care o manifestăm faţă de cei care ne sunt potrivnici decât în Iubirea faţă de prietenii noştri?

— *Pentru că el însuşi a spus-o*: „*Dacă îi iubiţi doar pe prieteni, care e diferenţa*? *Păgânii nu fac la fel*?”

Nu doar pentru că „păgânii fac la fel” acest fel de a iubi e mai prejos, dar nu trebuie să ne limităm doar la atât... Iubirea faţă de prietenii noştri ne poate deschide inima către o forma mai amplă şi mai universală de iubire, chiar şi către o iubire nefirească – cea fată de duşmanii noştri. Aceasta implică, într-adevăr, o participare cu adevărat specială la Iubirea infinită şi necondiţionată care este Dumnezeu însuşi.

Iisus poate fi considerat a fi întruparea lui Dumnezeu graţie superiorităţii relaţiei sale cu ceilalţi, prieteni sau duşmani. Dumnezeu este întotdeauna „Cel de-al Treilea”, starea intermediară, „vidul median”; în relaţia Sa cu o femeie, el stă mărturie că şi Dumnezeu este prezent „între ei”. Aceasta este raţiunea pentru care îşi trimite discipolii „doi câte doi”, pentru a mărturisi despre realitatea Iubirii care poate unifica două diferenţe, fără a le amesteca sau a le reduce la unitate.

El îi trimite doi câte doi pentru a mărturisi despre Trinitate, căci ei sunt trei împreună cu Spiritul care îi însoţeşte şi îi inspiră. Cum ar fi posibil ca Iisus să nu facă ceea ce le cere celorlalţi să facă? (în acest caz, ar fi asemenea fariseilor pe care îi acuză: „Ei nu fac ceea ce declară”).

Ceea ce constituie reflectarea lui Dumnezeu în om nu e doar libertatea sa, inteligenţa sau vreo altă facultate suprasensibilă – este capacitatea sa de a intra în relaţie, „capacitatea de a-l presupune pe Celălalt”, *capax deiy* cum spun anticii.

E necesar ca, în intimitatea relaţiilor noastre, să recunoaştem prezenţa Inefabilului, a Misterului care ne însoţeşte, precum pe pelerinii de la Emmaus, vizibil şi invizibil totodată, palpabil şi intangibil, paradox al unei

Realităţi mereu prezente, mereu absente, infinit de apropiată şi perpetuu inaccesibilă.

Întruchiparea acestei Realităţi se manifestă, aşa cum ne reaminteşte Evanghelia lui Filip, şi în cadrul Unirii dintre bărbat şi femeie, şi cum s-a manifestat în Uniunea dintre Iisus şi María Magdalena. Este un aspect care, în creştinism, a cam intrat într-un con de umbră.

Dumnezeu nu este prezent numai în încercări, în suferinţă, în iubirea faţă de duşmani, ci şi în plăcere, în fericire, în iubirea faţă de prieteni. Aşa se explică, fără îndoială, faptul că Iisus o săruta adesea pe gură pe Maria Magdalena; ei împărtăşeau Duhul (*Pneuma*) şi mărturiseau, astfel, Prezenţa Celui care inspiră şi expiră toate lucrurile din Univers.

Nu este, desigur, necesar să săruţi o fiinţă întotdeauna pe gură (în ebraică, *nashak*, „sărutul”, înseamnă: „a respira împreună”), pentru a mărturisi despre prezenţa lui Dumnezeu, însă nu e, oare, un exerciţiu util pentru cei care pretind că ne transmit ce este Iubirea, sau ce este „Duhul” (*Pneuma*) lui Dumnezeu?

— *Una dintre temele recurente ale* Codului lui Da Vinci, *reliefată în mod special de versiunea pentru ecran, este următoarea*: *dacă Iisus este un bărbat, amantul Mariei Magdalena şi tatăl unei întregi descendenţe, nu mai poate fi Dumnezeul în care cred creştinii. Care e opinia dvs. în acest sens*?

Când Evanghelia după Filip ne arată un Iisus capabil de iubire umană, prin aceasta, el nu e mai puţin divin. El ne reaminteşte că totul poate fi divinizat, transfigurat, chiar şi sexualitatea: dacă aceasta nu e asumată, cum ar putea fi salvată? Dacă e negativă, implică culpabilitate şi, în consecinţă, ne va îmbolnăvi. Totul e să înţelegem despre ce fel de sexualitate vorbim: despre cea care rămâne pulsională şi animalică, sau despre cea a unei fiinţe care şi-a transformat libidoul în iubire, şi această iubire – în capacitate de Unire?

Bineînţeles, Hristos îşi asumă sexualitatea, altfel nu

ar fi om: facem din el un neputincios, un infirm, ceea ce tradiţia consideră a fi o blasfemie. În acest caz, Cuvântul nu s-ar fi făcut om, om deplin, ar fi simulat că este, ceea ce anticii consideră a ţine de erezia docetismului.

Nu se pune problema negării sexualităţii, ci a evanghelizării ei, a transfigurării şi sacralizării ei.

Dacă, în ceea ce-l priveşte pe Iisus, putem vorbi despre sexualitate, e implicit că şi-o asumă, în mod categoric, într-o manieră mai inteligentă, mai generoasă, mai tandră şi mai sacră decât noi. În fiinţa sa, nu divinitatea a fost sexualizată, ci sexualitatea a cunoscut măsura divinului; ea poate deveni, atunci, o formă de epifanie, de întâlnire cu Dumnezeu.

Despre docetism, ar trebui să vorbim îndelung: „ori" Iisus este un om, şi a cunoscut iubirea umană; „ori" Iisus este Dumnezeu, şi nu a cunoscut decât iubirea divină…

Ceea ce ne reaminteşte dogma de la Calcedon este că Iisus nu este „ori, ori", ci „şi, şi", cu adevărat Dumnezeu şi cu adevărat om, deci capabil să cunoască o iubire cu adevărat umană şi cu adevărat divină, şi că, pe cale de consecinţă, noi, de asemenea, suntem capabili să ne asumăm o iubire pe deplin umană şi pe deplin divină.

Bărbatul care o iubeşte pe Maria Magdalena (şi pe ceilalţi) nu e nimeni altul decât Dumnezeul întruchipat din credinţa creştină. Această iubire umană este atât dovada realităţii întruchipării sale, cât şi a realităţii suferinţei (pătimirii) şi a morţii sale.

Iisus nu a „simulat" că este om, a suferit, a murit, a iubit cu adevărat – ce poate fi mai ortodox? A spune contrariul ar echivala cu a nega întruparea şi, deci, fundamentul însuşi al creştinismului.

J *9*

Trebuie ca Iisus Hristos să fi avut un trup real, născut ca şi al nostru, format, ca şi al nostru, din carne, din sex şi din oase, capabil de a cunoaşte, ca şi al nostru, foamea, setea, nevoia, instinctul, dorinţa, somnul, suferinţa, bucuria, capabil, în sfârşit, de a muri, ca orice

fiinţă muritoare. A nega existenţa trupească a lui Hristos înseamnă a nega, implicit, pătimirea, moartea şi învierea Domnului, înseamnă a transforma într-o iluzie întreaga problemav… – în tica a mântuirii.

Prin faptul însuşi al redactării Evangheliilor, afirmarea realităţii deplinei existenţe trupeşti a lui Hristos se impune cu prioritate. Negarea acestui lucru este considerată a fi izvorul tuturor ereziilor. Într-adevăr, ereticii încep prin a considera că trupul este blamabil sau de natură pur animală, nefiind demn de om, şi că mântuirea înseamnă să te debarasezi de el sau, cel puţin, să-i depăşeşti condiţia într-un fel sau altul.

Iată în ce constă marea blasfemie şi perversitatea docetiştilor: „Hristos nu a venit pentru a salva (tămădui, transfigura, reînnoi) trupul, prin el suntem salvaţi «de „trup. El s-a întrupat pentru ca noi să putem, cât mai curând, să ne destrupăm. a Ei numai a trecut prin trupul Mariei, ca printr-un fel de canal, fără a lua ceva din sângele, din rasa ei…

Pentru Marcion, el şi-a făcut subit apariţia în Iudeea, în cel de-al cincisprezecelea an sub Tiberius Iulius Caesar, fără ca cineva să ştie de unde venea, fără a fi fost născut şi fără a se fi dezvoltat asemenea unei fiinţe umane, pentru a dispărea la fel de subit. Nu el a fost cel care a iubit-o pe Maria Magdalena, care a fost răstignit pe cruce pe Golgota, ci un om oarecare, posibil Simon din Cyrène; această ultimă opinie era apărată de către Basilide.

Pentru mai multe precizări, e suficient să îl recitim pe Irineu care, mai mult decât oricine altcineva, s-a confruntat cu toate formele de docetism. Clement Alexandrinul vorbeşte, de asemenea, de o sectă encratită, de un docetism radical, care dispreţuia trupul prin ceea ce are el material, sexual, animal şi uman. Acest trup „blestemat”, pe care Hristos nu ar fi putut să şi-l asume şi să îl cunoască decât ca pe un înveliş tranzitoriu care să nu îi „profaneze” adevărata natură.

Consecinţele acestui tip de docetism au fost multiple,

în funcţie de şcolile create. Pentru unii, condamnarea trupului ia forma encratismului absolut, caracterizat prin respingerea tuturor formelor de sexualitate şi de hrană pe bază de carne; pentru alţii, ea provoca o asemenea exaltare a spiritului, încât tot ceea ce putea furniza trupul era privit cu indiferenţă, în favoarea capacităţilor de ordin pur spiritual. Excesele lor de toate tipurile constituiau dovada dispreţului faţă de trup, pe care Hristos nu şi-l asumase decât în aparenţă.

În aceasta constă diferenţa esenţială dintre Evanghelia după Filip, după Maria şi Evanghelia după Iuda. Primele două recunosc întruparea, prezenţa divinului în corpul uman al lui Iisus; în cea de-a treia, misiunea lui Iuda, „discipolul preferat" al lui Iisus, este să îl ajute pe acesta să se debaraseze cât mai curând de „învelişul trupesc", contribuind la grăbirea procesului de „destrupare".

Astfel, a considera drept „gnostice" Evanghelia după Maria şi Evanghelia după Iuda e o dovadă a confuziei existente în jurul cuvântului „gnoză". În acest sens, va trebui să facem câteva precizări.

— *Dacă, aşa cum spune Biblia, „un bărbat nu e complet câtă vreme nu a întâlnit o femeie", putem spune că întruparea lui Iisus nu ar fi fost completă dacă nu ar fi întâlnit-o pe Maria Magdalena*?

Vă referiţi, fără îndoială, la Cartea Genezei, unde se spune: „Nu este bine ca omul să fie singur". 11

Unii rabini susţin că animalele se împreunează în prezenţa lui Adam, şi că el nu întrevede în aceasta ceea ce, în cazul său, ar putea fi o relaţie fericită şi fecundă, ca şi cum sexualitatea animală, în pofida forţei şi intensităţii ei pulsionale, nu ar putea reprezenta o formă de împlinire pentru om.

Prin urmare, nu e bine ca bărbatul să fie singur, *lo tea* în ebraică, ceea ce înseamnă că bărbatul nu poate fi pe deplin fericit de unul singur, că nu se poate mulţumi cu iluzia alterităţii, precum Narcis, precum Androginul, ci,

asemenea animalului, răspunde imperativelor „speciei”.

Înaintea creării omului, „Fiinţa care face să existe tot ceea ce este” părea să considere că tot ceea ce există este bun. Se ştie, doar: „Văzu că toate erau bune şi frumoase”; însă ceea ce este bun pentru plante, pentru animale şi pentru aştri nu este poate la fel de bun şi pentru om. Unitatea cosmică, a genurilor şi a speciilor nu este, poate, forma de unitate la care aspiră: disoluţie, fuziune, reintegrare, toate acestea nu sunt încă Iubirea, şi, prin urmare, textul continuă astfel:

Am să-l ajut faţă în faţă[2526]

Expresia: *ezer kenegdo* poate semnifica: „ajutor faţă-n faţă”, „ajutor în conformitate cu”, „ajutor împotriva”. Traducerea strict literală este, fără îndoială: „ajutor faţă în faţă”, cu toate nuanţele de opoziţie, de confruntare, dar şi de înfruntare pe care le presupune situarea faţă în faţă.

Însă, tot prin această situare faţă în faţă putem accede la o iubire diferenţiată: există două chipuri, şi nu două jumătăţi ale aceluiaşi chip, două alterităţi, doi subiecţi ireductibili, care se pot „înclina unul în faţa celuilalt” sau se pot provoca reciproc.

Prin această situare faţă în faţă, „chip contra chip”, adică, totodată, prin împărtăşirea unui Cuvânt şi a unui Duh, cele două „alcătuiri din lut”, masculinul şi femininul, acced la plenitudinea lor umană, la condiţia lor de subiect cuvântător şi liber, depăşindu-şi ipostaza de victime ale tuturor necesităţilor, organice, pulsionale şi funcţionale.

*

În tradiţia ebraică, în mod special cei care practică *midrashim* insistă asupra faptului că un bărbat care nu a cunoscut femeia nu poate fi considerat „uman”; e la fel şi în cazul femeii. Şi aceşti exegeţi mai subliniază faptul că, înainte de a întâlni femeia, alteritatea, fiinţa umană masculină se poate numi: *Adam*; după ce o va fi întâlnit, se

25 Fac 2,18.

26 Fac. 2, 18. Continuarea: „Am să-i fac un ajutor (un sprijin) potrivit pentru el.“ (Traducere de Marc Halevy-van-Keymeulen.)

numeşte: *ha-adam* (adamul).

Dacă, precum cabaliştii, stabilim valoarea numerică a literelor care formează cuvintele, obţinem:

= pentru *ha Adam*. he; 5 + aleph; 1 + dalet;
4 + mem; 40 = 50
ceea ce este echivalentul numeric al lui *mi*: mem;
40 + yod; 10 = 50
ceea ce, în ebraică, semnifică: „Cine”.
* = în timp ce *Adam*, singur, dă: aleph; 1 + dalet;
4 + mem; 40 = 45
valoarea numerică a cuvântului *mă*: mem; 40 + he;
5 = 45
ceea ce, în ebraică, semnifică: „Ce”.

Omul trece de la „ce” la „cine”, adică: de la o fiinţă-obiect la o fiinţă-subiect, atunci când realizează complementaritatea bărbat-femeie; atunci când îl întâlneşte pe celălalt, devine el însuşi, graţie acestei întâlniri. Nu putem fi „compleţi” de unii singuri – tocmai prin această întâlnire, prin această relaţie devenim „cine”, subiect după chipul şi asemănarea Subiectului primar, origine[27].

În acest fel, aveţi dreptate când spuneţi că Iisus nu este „om deplin” dacă nu a cunoscut relaţia cu femeia şi că, într-un anume fel, Maria Magdalena e parte constitutivă a plenitudinii încarnării sale. Plenitudinea întrupării unei fiinţe care nu e doar un „în sine”, ci şi un „către” (*pros*) celălalt.

Aşa cum se spune în Evanghelia lui Filip, „misterul care uneşte două fiinţe este imens”. Prin aceasta se verifică autenticitatea întrupării lor, Realitatea existenţei lor: „fără această uniune, lumea nu ar exista”[28].

Acesta este, totodată, şi argumentul istoricilor care susţin că Iisus nu ar fi avut dreptul să intre în Templu şi să-şi răspândească învăţătura în sinagogi dacă nu ar fi

27 Referitor la această temă, cf. Armand Abécassis şi Josy Eisenberg, A Bible ouverte, tom I, a 14-a convorbire, Albin Michel, 1978.

28 Cf. Évangile de Philippe, logion 60, 9-3.

„cunoscut” femeia.

— *Dar, în vremea lui Iisus, nu existau curente care pledau pentru celibat? Esenienii, de exemplu.*

Desigur, existau celibatari şi esenieni printre discipoli, chiar dacă mare parte dintre ei, în urma lui Petru, s-au căsătorit. Însă, spre deosebire de Iisus, ocoleau Templul şi nu se dedicau studiului în sinagogi. Ei nu corespundeau, prin urmare, nevoii imperative a lui Iisus „de a împlini legea”.

— *Citez: „În Epistola despre sfinţenie, relaţia sexuală este abordată nu din punct de vedere medical sau moral, prin discursuri justificative sau represive, ci ca un secret care ne trimite cu gândul la lumea divină, conferindu-i-se statutul unui act teofanic, exact ca în Evanghelia după Filip. Nu putem măsura cu precizie consecinţele pe care le poate avea, pentru istoria teologiei, dar şi pentru comportamentele sociale care se inspiră din textele considerate sacre, respingerea unora dintre acestea din urmă** în sensul celor afirmate, Charles Mopsik spune explicit*:

„Ideea de Dumnezeu pe care religiile monoteiste le-au impus-o oamenilor pare să fi exclus orice referire la sexualitate ca factor de abordare sau de experimentare a divinului. În plus, concepţia privind un Dumnezeu unic, în ipostaza unui tată atotputernic şi fără parteneră feminină, a constituit fondul comun al discursurilor teologice curente care, referitor la acest aspect, au influenţat filosofiile occidentale şi metafizicile generate de acestea. Aceste cadre mentale şi aceste reprezentări au avut tot felul de consecinţe în istoria civilizaţiei creştine şi islamice, în aşa fel încât în iudaism ele au impregnat în asemenea măsură spiritele, încât nimeni nu îşi mai dă seama că sunt fructul unei ideologii religioase particulare, ale cărei principii nu se impun de la sine. Starea de incapacitate de a se elibera de aceste structuri în care se găseşte omul în prezent, credincios sau necredincios, e, printre altele, rezultatul faptului că aceste sisteme religioase şi filosofice

şi-au proclamat concepţia asupra unui Dumnezeu asexuat sau unisexuat ca fiind singura raţională, respingându-le pe toate celelalte ca ţinând de mitologie. Dorindu-se a fi singurii moştenitori ai religiei de sorginte biblică, juriştii şi teologii celor trei religii monoteiste privesc ca pe o periculoasă deviaţie orice altă concepţie asupra divinului. a15

Oare nu tocmai această concepţie asupra divinului ne dezvăluie textele apocrife pe care le-aţi tradus?

Toată această concepţie diferită asupra divinului nu e oare deja implicită în textele canonice, când Iisus îl numeşte pe Dumnezeu „Tatăl" său? Cum am expus deja, cuvântul „Tată" implică femininul; un bărbat nu devine „tată" decât prin femeie. Tot aşa cum femeia nu devine „mamă" decât prin bărbat. Iisus ne transmite, astfel, că Fiinţa originară ai cărei copii suntem nu e o monadă, nu este Unul, ci relaţia. De ce este, oare, atât de eretic şi de nemaipomenit să recunoaştem aceasta?

— *De ce, în creştinism, sexualitatea nu constituie o cale către divin, ca în celelalte tradiţii religioase*? *De ce este ea considerată ca fiind un obstacol în asumarea unei vieţi spirituale*? *De ce această opoziţie între sex şi sacru*? *Ar avea vreo legătură cu comportamentul sexual al lui Hristos însuşi, sau cu modul în care, de-a lungul secolelor, a fost interpretat comportamentul său*?[29]

Întrebarea dvs. vine în prelungirea mărturiilor şi anatemelor lui Romain Gary:

„A existat un om. Ne-am grăbit să îl expulzăm în lumea de dincolo… S-a produs o corupere de major… Prin Iisus, aveam tot ceea era necesar pentru a clădi o civilizaţie, şi chiar o Biserică. Şi ce am făcut?

Răspuns: nişte chiloţi"[3031].

În cartea mea *Tont est pur pour celui qui est purX7 y*

29 Citatul se regăseşte şi în p. 26.

30 Cf. Romain Gary, La nuit sera calme, Gallimard, 1974.

31 J.-Y. Leloup, Tout est pur pour celui qui est pur. Jésus, Marie-Madeleine, l'Incarnation…, Albin Michel, 2005.

încerc să arăt că această interpretare negativă cu privire la sexualitate nu îşi are fundamentul în textele evanghelice, ci e mai curând răsfrângerea problemelor de ordin personal ale celor care s-au aplecat asupra acestor texte (Augustin, Ieronim, Odilon de Cluny etc.).

Legat de întruparea Logosului, aş invoca cele susţinute de tradiţia ortodoxă în acest sens, mai ales de textele Conciliului de la Calcedon: „*Totuşi în suisy totuşi în nostris*" *y* spunea Leon cel Mare, în scrierea adresată lui Flavius. „Hristos este, în egală măsură, perfect(*totuşi*) în esenţa sa divină, şi perfect (*totuşi*) în esenţa sa umană, consubstanţial cu Tatăl în natura-i divină şi din aceeaşi substanţă cu noi, în natura-i umană".

Ioan Damaschinul spunea, în aces sens: „*Nu venerez materiay îl venerez pe Creatorul materiei, care a devenit materie pentru mine, şi care mă salvează* «*prin*» *materie*".

Hristos nu a venit să ne salveze „de „materie, în raport cu lumea şi cu sexul, a venit pentru a salva lumea, materia şi sexul. Încă o dată – exact contrariul a ceea ce susţine Evanghelia după Iuda, poziţie care îi va întări în convingeri pe cei care consideră că creştinismul dispreţuieşte trupul şi condamnă sexualitatea.

Acestora, ar trebui să li se răspundă, aşa cum o face Alexandre Leupin, în cartea sa *Phallophunies*: *la chair et le sacré* [Falofanii: trupul şi sacrul][32]:

Spiritul vremii, opinia este, oare, lipsită de discernământ atunci când ne comunică faptul că păgânii iubeau, adorau trupul, şi că pentru creştinism trupul reprezenta o oroare? Teologia păgână, făcând din corp şi din sex un simulacru, nu a constituit ea, oare, premisa unei evacuări a trupului real, mai curând decât cadrul celebrării sale? Iar Sfinţii Părinţi (*horribile dictu*) să nu fi fost, câtuşi de puţin, instrumentul unei glorificări a trupului uman?

Gânditorii teologici antici au ajuns la imaginea unui

32 Alexandre Leupin, Phallophanies :la chair et le sacré, Éditions du Regard, 2000.

corp uman care nu era, în ultimă instanţă, decât o iluzie: l-au înstrăinat ca fiind un simulacru; la polul opus, creştinismul ne dăruieşte un corp real, în aşa fel încât toate pasiunile noastre, în orice formă s-ar prezenta ele, sunt, de acum înainte şi pentru totdeauna, întrupate, făcând parte integrantă din fiinţa noastră. Nu ne mai putem proiecta ardoarea trupească în univers, pentru că o simţim asumată, integrată în propriul trup. Departe de a «dispreţui trupul», creştinismul readuce iubirea pentru simţuri pe pământ, în fiecare dintre noi: responsabilitate fără limite, care ne depăşeşte…

„Ar trebui să ne schimbăm obiceiurile?”, după cum se întreba Petru, în *Evanghelia după Maria*, nu doar în ceea ce priveşte interpretarea pe care o dăm Evangheliilor, dar şi în ceea ce priveşte sexualitatea: să nu mai facem din aceasta o sursă de păcat, de pierzanie sau de idolatrie, ci locul Uniunii şi al Revelaţiei, locul din noi unde, la fel ca oriunde şi poate mai pregnant decât oriunde „Logosul se întrupează pentru ca trupul să devină Logos” şi pentru ca fiinţa umană să devină trupul cuvântător, celebrându-l pe Unul de necuprins al Iubirii?

— Însă dvs. nu idealizaţi nici relaţiile dintre bărbat şi femeie. Nu faceţi din acestea o cale „obligatorie” către mântuire, pe care să o opuneţi celei reprezentate de castitate şi de celibat…

„Suntem judecaţi după măsura Iubirii”. Atât sexualitatea asumată, cât şi abstinenţa nu valorează nimic prin ele însele; ceea ce le conferă un sens este conştiinţa, libertatea şi iubirea care le guvernează.

În acest sens, nu ar trebui să facem o confuzie între castitate şi abstinenţă – există persoane celibatare şi „abstinente” care „nu se gândesc decât la asta”, şi altele care îşi asumă relaţii intime şi le ridică la rang de celebrare şi de rugăciune.

Castitatea este ceea ce menţine distanţa între două fiinţe, distanţă necesară pentru revelarea alterităţii lor. Ele îşi amintesc de marea poruncă dată în Grădina Edenului:

„Nu vei mânca din acesta”, nu vei consuma, nu îl vei asimila pe celălalt, nu îl vei reduce la acelaşi…

În acest sens, este evident că Iisus şi Maria Magdalena aveau o relaţie „castă”.

— Aceasta este, fără îndoială, ceea ce şi noi, cei din prezent, trebuie să descoperim. După cum spuneţi: *„A-i atribui lui Hristos o sexualitate umană, autentică, înseamnă a-i oferi fiinţei umane posibilitatea de a-şi asuma spiritual această dimensiune intrinsecă care îi aparţine, poate chiar de a o transfigura, pentru a descoperi lumina acolo unde obişnuia să nu vadă altceva decât umbre…”*

Sunteţi primul teolog care îşi pune problema sexualităţii lui Hristos la nivel teologic şi filosofic. Aceasta v-a atras multă duşmănie şi excomunicări; cum vă explicaţi acest fapt?

În opinia mea, peste douăzeci de ani, această chestiune nu va mai constitui o problemă pentru nimeni. Ea se înscrie în dezvoltarea a ceea ce numim hristologie, cunoaşterea lui Hristos în toate dimensiunile sale, atât umane, cât şi divine.

Împotriva monofiziţilor, care considerau că în Hristos nu exista decât o natură (natura divină) şi că dimensiunea lui umană nu era decât o aparenţă (docetism), credinţa ortodoxă a trebuit să afirme realitatea „naturii sale umane”.

Împotriva monoenergismului, conform căruia, în Hristos, nu exista decât o energie (divină), şi că el nu era decât canalul inconştient al acestei energii, credinţa ortodoxă a trebuit să afirme că în el exista o „energie umană”, şi că era muritor asemenea tuturor oamenilor.

Împotriva monotelismului, care susţinea că în Hristos nu se manifesta decât o voinţă (voinţa lui Dumnezeu, a sa fiind total pasivă, ca şi inexistentă, supusă autorităţii Tatălui), credinţa ortodoxă a trebuit să afirme realitatea voinţei sale umane care, printr-o liberă adeziune, se uneşte cu cea a „celui mai mare decât el” (nu voinţa „mea”, ci voinţa „Ta” să se facă).

În ultimul secol, unii s-au consacrat dovedirii realităţii conştiinţei umane a lui Hristos şi a psihismului său, susceptibil de schimbare şi de evoluţie; asemenea tuturor oamenilor, „el s-a dezvoltat ca vârstă şi ca nivel de conştiinţă”.

Acum, într-un secol în care sexualitatea este omniprezentă, cum am putea să nu ne punem problema sexualităţii lui Hristos şi a relaţiei sale cu femininul? Ce este anormal în toate acestea?

Credinţa ortodoxă nu poate face altceva decât să reamintească caracterul realist al întrupării sale: până la ce nivel s-a întrupat, oare, Logosul? Să se fi oprit el la nivelul inimii, sau la bust? O fi existând vreun element din toată alcătuirea umană care să nu fi fost asumat, lămurit, salvat?

Exact în acest sens, prezenţa Mariei Magdalena în preajma lui Hristos se dovedeşte a fi importantă. El nu a „simulat” că este un bărbat, el era capabil să iniţieze o relaţie, de intimitate, cu o femeie, era un bărbat „complet”.

În ceea ce priveşte natura acestei intimităţi şi calitatea acestei relaţii, se impune discreţie.

— *Ne putem, în mod evident, imagina că toate acestea aveau prea puţin de-a face cu „descărcarea afectelor* de care vorbeşte Freud, nu*?

Ce putem şti, oare, despre o sexualitate care nu e doar descărcare sau sublimare, ci împlinire, transfigurare graţie prezenţei Spiritului?

Ce putem şti despre o experienţă, totodată, pe deplin carnală şi pe deplin spirituală? Ce putem şti despre un act „cu adevărat uman şi cu adevărat divin”, pentru a relua termenii dogmei de la Calcedon, despre un act „non-dualist”?

— *Această „non-dualitate „asumată de către Hristos nu pare să fi fost, întotdeauna, asumată în mod similar în Orient, care profesează, totuşi, această doctrină. Ne poate încerca nedumerirea, de exemplu, în raport cu atitudinea lui Buddha, ca fiinţă istorică, faţă de femei.*

În acest sens, relaţia lui Iisus cu Maria Magdalena îl situează pe acesta pe „calea de mijloc”: nici celibatar ascet şi contemplativ precum Buddha, nici bărbat căsătorit cu una sau cu mai multe femei, precum patriarhii, profeţii şi, mai recent, Mahomed.

El este un om liber, disponibil, înainte de toate, pentru misiunea sa şi care nu-şi absolutizează, cum am spus deja, familia.

„Domnul nostru, Stăpânul nostru”, el este, totuşi, capabil de a avea o relaţie privilegiată cu o femeie, ceea ce nu îl împiedică să aibă inima deschisă şi faţă de ceilalţi: bărbaţi, femei, copii, prieteni şi duşmani, prin aceasta fiind fidel propriului său precept: „Îl vei iubi pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, din tot sufletul, cu toate puterile tale şi îţi vei iubi aproapele ca pe tine însuţi.”[33]

Încă o dată: de ce să opunem iubirii umane pe cea divină? Iubire de sine, iubire pentru altul (animal, fiinţă umană), şi iubire faţă de Altul? Nu există decât o iubire, şi nu avem decât o inimă pentru a iubi tot ceea ce există.

De ce atâta înverşunare, spuneaţi? înverşunare faţă de sex, faţă de sine, faţă de femininul din noi? Da, de ce? De ce să complicăm ceea ce este simplu, natural? „Dumnezeu este simplu, păcatul este complicat”, spunea Sf. Ioan Gură de Aur.

Însă, la drept vorbind, este chiar atât de simplu, de natural să iubeşti? înverşunarea împotriva trupului, înverşunarea împotriva lumii există, refuzul de a crede şi de a iubi, de asemenea – nici acesta nu trebuie trecut cu vederea…

Nu este aceasta problema pusă de un alt arhetip al fiinţei umane, cel al lui Iuda – de ce există răul? Ce ne nedetermină să trădăm Viaţa şi Viul pe care spunem că le iubim?

Să fie aceasta „pulsiunea morţii”, care va avea ultimul cuvânt, precum gândea Freud, spre sfârşitul scrierii operei sale? Sau, dincolo de principiul plăcerii şi de

33 Cf. Sh’ma Israel; Deut. 6, 4-9.

pulsiunea morţii, va fi existând o realitate mai înaltă, care să le asume şi să le dea un sens?

Maria Magdalena şi Iuda. Aceste două arhetipuri acţionează în fiecare dintre noi, sunt două modalităţi de a-l iubi pe Cel pe care anticii îl numeau „arhetipul Sintezei”; două modalităţi de a-L revela, în natura sa umană, capabilă de tandreţe, şi în cea divină, capabilă de iertare; două modalităţi de a-l revela pe Dumnezeul care sălăşluieşte în el:

Iubire iubind tot ceea ce există prin El (femeia, plăcerea, înţelepciunea, sexul şi celelalte stele). Iubire care e mai presus de teamă, de refuz, de violenţă şi de moarte. Această Realitate „care este ceea ce este” (YHWH) şi care îi iubeşte incomensurabil pe Maria Magdalena şi pe Iuda Iscarioteanul, pe aceasta ne este extrem de greu să o acceptăm.

Într-adevăr, de ce atâta înverşunare?

La ce bun crucea?

De ce Iubirea nu este nici acum iubită?

IV

Arhetipul Iuda

— Vom putea lua ca punct de plecare pentru reflecţia noastră asupra lui Iuda omilia Papei Benedict al XVI-lea, din timpul săptămânii pascale din 2006:

Iuda îl măsoară pe Iisus conform categoriilor puterii şi succesului; *pentru el, numai puterea şi succesul constituie realităţi, iubirea nu are valoare. El este avid*: *banii sunt mai importanţi* decât *comuniunea cu Iisus, mai importanţi decât Dumnezeu şi iubirea sa. Şi astfel, devine totodată un mincinos care face un joc dublu şi întoarce spatele adevărului*; *cineva care trăieşte în minciună, pierzând, astfel, sensul adevărului suprem care este Dumnezeu. În felul acesta, devine rigid, incapabil de convertire, de reîntoarcerea lipsită de ezitare a fiului risipitor şi se leapădă de viaţa-i distrusă.*

Benedict al XVI-lea adaugă, de altfel, că Iuda ne determină să reflectăm la misterul întunecat al respingerii

iubirii:

Iubirea Domnului nu cunoaşte limite, însă omul îi poate opune o limită.

Ce credeţi despre toate acestea?

E de mirare că, în această predică despre Iuda, Benedict al XVI-lea nu citează nici măcar o dată din evanghelii. Putem, oare, să spunem că Iuda „creat" de el nu are nimic de-a face cu ceea ce este scris, despre el, în evanghelii? Nu este, oare, o construcţie, un soi de roman care reuneşte clişeele referitoare la un Iuda mitic, nefurnizându-ne nicio informaţie cu privire la ceea ce acesta a putut fi în realitate?

„Iuda îl măsoară pe Iisus conform categoriilor puterii şi succesului; pentru el, numai puterea şi succesul constituie realităţi, iubirea nu are valoare". Pe ce se bazează Papa când spune acest lucru? Din păcate, nu pe Scripturi, pe care are, totuşi, misiunea de a le transmite.

Ceea ce se afirmă aici nu e lipsit de interes, însă e, evident, vorba despre o reconstrucţie, adică despre un Iuda „arhetip al celui care se opune iubirii" şi ale cărui valori sunt puterea şi succesul.

Valorile lui Iuda cel istoric, aşa cum am arătat în *Un om trădat*, erau, fără îndoială, mai curând dreptatea şi respectarea legii, violenţa fiind, pentru grupul de zeloţi şi sicari căruia se pare că îi aparţinea, modalitatea de a-i alunga pe ocupanţii romani, pseudoaristocraţia irodiană şi pe clerul corupt şi complice al ocupanţilor.

Mesajul transmis de către Benedict al XVI-lea nu îl are în vedere pe zelotul istoric (Iuda Iscarioteanul), ci pe „omul de rea-credinţă" care preferă puterea şi succesul în locul iubirii, altfel spus: „omul modern".

Personajul Iuda nu constituie decât un pretext pentru denunţarea pseudovalorilor omului contemporan. Benedict al XVI-lea nu face altceva decât să repete ceea ce au spus întotdeauna predecesorii săi: Iuda este întruchiparea răului, adică a valorilor considerate a fi, la un moment dat, contrare creştinismului.

Adaugă: „El este avid: banii sunt mai importanţi decât comuniunea cu Iisus”. Dacă, în evanghelii, se spune clar că, dintre ucenici, lui Iuda îi încredinţase Iisus punga cu bani, nicăieri nu este scris că aceasta valora mai mult decât „comuniunea cu Iisus”. Iarăşi, ce se transmite, de fapt?… Că banii reprezintă un lucru rău, că averea e o piedică în calea comuniunii cu Fiinţa; Iuda este prietenul banilor, hoţul adesea caricaturizat de-a lungul secolelor în ipostaza „evreului cămătar şi rapace”; se cunosc consecinţele unei astfel de caricaturizări…

Încă o dată, cum poate Papa să afirme ceva care nu-şi găseşte niciun fundament în evanghelii, şi să fie, astfel, dependent de ceea ce e produsul unui inconştient colectiv cu o amprentă inconfundabilă? Nicăieri nu e consemnat că Iuda era „avid” şi că „banii sunt mai importanţi decât Dumnezeu şi decât iubirea sa”.

Prin aceasta, nu devin avocatul lui Iuda (avocatul diavolului!), nu încerc să fac dovada inocenţei sale, reamintesc doar că discursul Papei nu e în totalitate fundamentat pe Scripturi, ca şi atunci când adaugă că Iuda este „un mincinos care face un joc dublu şi întoarce spatele adevărului; cineva care trăieşte în minciună, pierzând, astfel, sensul adevărului suprem, care este Dumnezeu”.

În viziunea Papei Benedict al XVI-lea, Iuda devine, astfel, omul care sintetizează tot ceea ce este rău: aviditate, voinţă de putere, minciună, joc dublu. El este opusul perfect al lui Hristos, ca fiind cel care „devine rigid, incapabil de convertire” şi care refuză iubirea care i se oferă. El poate, atunci, „să se lepede de viaţa-i distrusă”, o viaţă, se pare, predestinată *ab origine* unui infern etern. Rar ne va fi dat să vedem, într-o exprimare atât de concisă, atâtea calamităţi abătându-se asupra unui singur om. De unde putem şti că Iuda a refuzat până la capăt milostivirea, şi că însuşi Hristos i-ar fi refuzat îndurarea? în mod evident, din spusele Papei, însă, în mod sigur, nu şi din evanghelii1…

Reflecţia pe care ne-o propune Benedict al XVI-lea este, totuşi, interesantă. Într-adevăr, e necesar să reflectăm asupra „misterului întunecat al refuzului”; neconstituind, neapărat, motivaţia profundă a lui Iuda cel reţinut de istorie, aceasta poate fi, oricând, o problemă a conştiinţei noastre şi, în acest sens, avem, într-adevăr, nevoie de un arhetip, de o imagine semnificativă, prin care să devenim conştienţi, să sondăm abisurile unui astfel de „mister”.

Însă, cine poate susţine: „Iubirea Domnului nu cunoaşte limite, însă omul îi poate opune o limită” (Benedict al XVI-lea)? Cum ar putea, oare, o fiinţă limitată să îi opună o limită unei fiinţe infinite prin natura sa? Iubirea lui Dumnezeu nu implică pocăinţă, nici chiar pentru Iuda. Nimic nu poate împiedica soarele să scalde în lumina sa atât aurul, cât şi materia întinată.

— *Prin urmare, îl consideraţi pe Iuda a fi o „materie întinată”*?

De altfel, Papa a afirmat, în predica sa, că „aurul” este întinat…

În ceea ce mă priveşte, nu pretind că ştiu cine este Iuda, aur sau materie întinată, aceasta mă interesează mai puţin decât faptul că pot avea certitudinea că soarele străluceşte necondiţionat şi că îndurarea lui Dumnezeu se revarsă asupra oricui, fie că o acceptăm, fie că[34]

O refuzăm. Omul este liber, acest fapt nu schimbă nimic, Iubirea „este ceea ce este”.

— *Ce putem şti despre Iuda, care sunt scrierile la care ne putem raporta pentru a avea o idee asupra identităţii sale*?

Prima sursă – de ce să negăm faptul acesta? Adică – nimeni alţii decât Marcu, Matei, Luca şi Ioan. În scrierile lor apare personajul Iuda, creionat într-un mod mult mai nuanţat decât în Evanghelia care îi poartă numele, unde

34 Juda den Tod, „Moarte lui Iuda“, trebuiau să cânte şcolarii, îşi aminteşte Joseph Ratzinger [Papa Benedict al XVI-lea], evocându-şi copilăria din spaţiul german, în Ma vie, souvenirs, 1927-1977, Fayard, 1998, p. 28.

nu e decât un discipol „privilegiat” care îl ajută pe Iisus să se elibereze de firea-i omenească.

Vom reveni asupra acestei evanghelii, pentru că ea este cea care, mai mult decât oricare alta, a făcut obiectul preocupărilor mediatice, însă putem puncta încă de pe acum faptul că ea nu ne transmite mare lucru nici despre Iuda, nici despre Iisus; din ea putem afla doar ce interpretare a putut da o comunitate cainită sau barbelognostică acestor două personaje, a căror consistenţă istorică este minimală în acest text, comparativ cu celelalte evanghelii (canonice „şi” apocrife).

— *Care e, deci, poziţia evangheliilor canonice*?

Mai întâi, că Iuda este un discipol ales de către Iisus însuşi[35]. În Evanghelia după Ioan, se precizează chiar că acest Iuda pe care l-a ales Iisus este un demon (*diabolon*)[36].

— *Prin urmare, „unul dintre cei doisprezece este un demon”. Care este funcţia sa*?

E bine că precizaţi faptul că, în tradiţia ebraică, un demon este o „funcţie”. Cartea lui Iov ne reaminteşte că *shatan* este un fiu al lui Dumnezeu. Care este funcţia sa? Este aceea de a revela secretul „rinichilor şi inimilor” prin intermediul tentaţiei sau al încercării (*peirasmos*) la care îi supune pe drepţi şi pe credincioşi. *Shatan*, în ebraică, nu înseamnă „obstacol”? Fără încercări, fără obstacole, cum am putea să ne cunoaştem pe noi înşine, să evoluăm?

— *În* Un om trădat, *citaţi din* Cartea Numerelor: *„Şi Îngerul Domnului s-a aşezat în drum, ca să i se împotrivească* (le shatan Io[37])”, *şi puţin mai departe*: *„Iată, Eu am ieşit ca să-ţi stau împotrivă* (Hineh anokhi yatzâti le shatan)” *sau, literal*: *„Iată, Eu* (anokhi) *Cel ce sunt* (*Eternul tău Dumnezeu*) *am ieşit pentru a fi Satana. „*[38]

Prin urmare, Dumnezeu este Satana?

---

35 Cf Mat. 10, 1-4; Marc. 3, 13-19; Luc. 6, 13-16.

36 Ioan 6, 63-71.

37 Num. 22, 22.

38 Num. 22, 32.

Dumnezeu este Totul…

Biblia este o scriere non-dualistă: „Eu întocmesc lumina, şi fac întunericul – eu fac binele (sau fericirea), şi creez răul (sau nefericirea), Eu, Domnul (YHWH – *anokhi*), fac toate aceste lucruri.”[39]

Este ceea ce nu va putea fi acceptat în cadrul anumitor forme de gnosticism dualiste. Dumnezeul luminii nu poate fi şi cel al întunericului, Dumnezeul binelui nu poate fi şi cel al răului, de unde concluzia lor: Dumnezeul Creator al acestei lumi guvernate de nefericire nu poate fi adevăratul Dumnezeu.

Evangheliile canonice, în continuitatea Vechiului Testament şi a profetului Isaia, pe care tocmai l-am citat, ni-l arată pe Iisus nu creând răul sau pe *Shatan*, ci alegându-l, făcându-l pe acest demon drept unul dintre discipolii săi, având funcţia sau misiunea de „a-l trăda” sau de a-l revela „aşa cum El este”.

— *Atunci, toată această rumoare stârnită de Evanghelia după Iuda care face din acesta discipolul preferat ca fiind singurul care îl poate înţelege pe Iisus şi având misiunea de a-l trăda… Toate acestea sunt deja scrise în evangheliile canonice*?

Evangheliile canonice, şi în mod special cea a lui Ioan, susţin doar că Iisus l-a ales pe Iuda în cunoştinţă de cauză, ştiind că lui Iuda îi este atribuită o funcţie de revelare, care se numeşte *shatan* în Biblia ebraică sau *didholon*, în cea grecească, şi că el este cel care îl va trăda (*paredonaf*). Aceste evanghelii nu susţin că Iuda este un discipol superior celorlalţi, sau preferat, dar menţionează, totuşi, dificultatea misiunii sale: „Vai! Ar fi fost mai bine pentru acest om să nu existe”.

— *Dar Iuda, în aceleaşi evanghelii canonice, nu e, oare, „cel blestemat**? *Cuvintele lui Hristos par să fie suficient de explicite în acest sens*: *„Dar vai de omul acela prin care este vândut Fiul omului! mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut*! * (*Mat. 26.24.*)

---

39 Isa. 45, 7.

Cui aparţine traducerea dvs? Unii preferă să traducă: „Nenorocit este, sau ce nenorocire pentru cel care îl trădează pe Fiul omului. Mai bine ar fi fost să nu se fi născut.”[40] Biblia din Ierusalim traduce: „Vai de acel om…”

Există, aici, câteva nuanţe… Din unele traduceri transpare compasiunea, iar din altele – un nemaipomenit blestem! Dar ce spune textul?

În textul grecesc, nu veţi găsi nici „blestemat”, nici „nenorocire”, nici „ce nenorocire…!”, nici „nenorocit”, ci: *Ouai do to anthropon*, care ar trebui tradus, mai corect, prin: „Vai! Vai! Omul…”

Cel care scrie în greceşte încearcă să transpună într-o interjecţie un strigăt, sau un suspin plin de durere emis de către Iisus; nu un cuvânt de condamnare! „Vai, vai! mai bine ar fi fost pentru acel om să nu se fi născut” (este exact ceea ce spune Iov, încercat de un mare regret sau blestemându-şi ziua în care s-a născut. La ce bun să trăieşti, dacă e să duci o viaţă plină de suferinţă?).

La ce bun să trăieşti, într-adevăr, dacă e să „provoci” moartea prietenilor tăi şi să ajungi în punctul de a-ţi pune singur capăt zilelor?

Dar ce a spus, cu adevărat, Iisus?

Însuşi textul grecesc nu e, oare, o traducere (trădare?) a unui original ebraic sau aramaic? încă o dată, cuvântul „se livrează” interpretării noastre, şi suntem îndrituiţi, în deplină consonanţă cu Viul care îl inspiră, să alegem traducerile adecvate, adică interpretările cele mai puţin negative, ceea ce, din nefericire, nu s-a întâmplat întotdeauna.

Voinţa de putere, pentru a se exercita, este mereu în căutarea unui vinovat menit acuzării şi proscrierii.

Aceasta ne scuteşte, totodată, de reflecţia asupra motivaţiilor posibile ale gestului lui Iuda, asupra libertăţii sale şi a relaţiei pe care o poate avea cu învăţătorul. Este mult mai uşor să spunem că era predestinat comiterii

40 Cf traducerea ecumenică a Bibliei şi traducerea ei în franceza curentă.

răului şi că, încă la naştere, a fost ursit mincinos, pervers, fiu al întunericului, „fiu al pierzaniei”.

— *Aşadar, Iuda era sau nu „*predestinata *răului*? *„Piesa* fiind scrisă dinainte, a ales el cu adevărat să joace rolul „personajului negativ ”*? *Să fi fost forţat de către Iisus*?

Mai întâi: ce este predestinarea?

Doctrina predestinării (de la esenieni până la Calvin) este simplă şi cutremurătoare: există aleşii şi excluşii. Iisus este Alesul, Iuda este Exclusul; există cei pe care Dumnezeu îi alege, şi cei care sunt respinşi de către El. Dumnezeu predestinează pe cine vrea – elecţiunii sau damnării; suntem „creaţi” ca fii ai luminii sau ca fii ai întunericului. Nu se poate face nimic în acest sens – nici pro, nici contra, nu serveşte la nimic dacă ştim, pur şi simplu, ce suntem: oi, sau ţapi?

Cum am putea să ştim?

Este simplu: dacă reuşeşti (dacă faci avere, dacă îl domini pe celălalt), Dumnezeu este cu tine – Dumnezeu te-a ales: eşti un ales... Dacă eşuezi, Dumnezeu nu e de partea ta – Dumnezeu te respinge: eşti un exclus... (altfel spus, te lămureşti câştigând sau pierzând...).

Prin urmare, stăpânirea lui Dumnezeu nu ar fi decât stăpânirea faptului împlinit, stăpânirea celui mai puternic. A existat, vreodată, vreo altă formă de stăpânire?

Prin urmare, decide să fii cel mai puternic, să fii cel mai bogat şi să câştigi toate bătăliile, decide să fii un ales, decide să fii „predestinat prin voinţă divină” să faci din toţi cei care nu se pun în slujba binelui tău nişte excluşi, nişte damnaţi ai cerului şi ai pământului, căci, în caz contrar, te vei regăsi tu însuţi printre aceşti damnaţi...

Din fericire, viaţa nu e chiar atât de simplă şi, dacă Dumnezeu este Viaţa, El nu este ceea ce unii teologi au făcut din el. Lucrurile nu se prezintă atât de simplist: putem câştiga, apoi pierde lupta, putem fi bogaţi şi expuşi falimentului, putem fi puternici şi sănătoşi, apoi ne putem îmbolnăvi, putem suferi şi muri.

Cei care plâng vor râde, cei care râd vor plânge; e scris în Evanghelii... Aşa e Viaţa... Uneori, e consecinţa propriilor noastre acte, şi nimic altceva; nu sunt nici ales, nici damnat, „Sunt cel care sunt”, după chipul „Celui care este Cel ce este”.

A nu-i acorda nimănui altcuiva, decât nouă înşine, dreptul de a fi aleşi sau de a fi excluşi, de a ne constitui ca damnaţi sau ca aleşi, reprezintă primul pas către un alt Dumnezeu posibil, cel care ne defineşte libertatea, şi nu cel care ne supune determinismului sau alienării.

A-l desemna pe Iisus ca fiind Alesul, şi pe Iuda ca fiind Exclusul – nu reprezintă, oare, un risc de a recădea în această capcană a predestinării, ca viziune simplistă? E ca şi cum am uita că însuşi Iisus a fost, la rându-i, „piatra pe care au lepădat-o zidarii”; el a fost exclus de către deţinătorii legii, ai adevărului şi ai înţelepciunii din vremea sa; el e mereu exclus – şi cu câtă violenţă! – de ateismul contemporan, în diferitele-i forme.

În ceea ce îl priveşte pe Iuda, şi azi, ca şi altă dată, unii încearcă să îl reabiliteze, să facă din el „alesul”, discipolul preferat, ca fiind cel căruia Iisus îi încredinţează misiunea de a-l „trăda” (*tradere*), adică de a-l revela.

— *Însă nu s-a sinucis*?

În primul rând, din punct de vedere istoric, nu ştim nimic despre aceasta, versiunile din Scriptură cu privire la moartea sa fiind atât de divergente şi făcând trimiteri la texte din Vechiul Testament[41].

Şi apoi, oare prin faptul că s-ar fi sinucis a devenit un damnat, un exclus? De unde putem şti care i-au fost ultimele gânduri?

Nimic nu e în măsură „să excludă” posibilitatea căinţei unui om sau a milostivirii lui Dumnezeu.

y

— *Totuşi, Sf. Augustin îi reproşează lui Iuda nu atât trădarea (era un fapt care fusese deja consemnat şi care îşi avea rolul bine definit în „scenariul mântuirii”), cât*

41 Cf J.-Y. Leloup, Un homme trahi, Albin Michel, 2006.

faptul de a se fi sinucis. Oare în virtutea sinuciderii consideră Biserica că Iuda ar fi „damnatul" prin excelenţă? „Dacă nu ar fi decât unul care să rămână în infern, acesta ar fi... „însă, în urma sa, susţine Biserica, toţi trădătorii şi sinucigaşii vor avea aceeaşi soartă, fiind condamnaţi odată cu el „la focul veşnicului infern". Unii teologi merg până într-acolo încât adaugă „că suferinţa damnaţilor amplifică bucuria aleşilor..."

Mai întâi, la ce Biserică vă referiţi? La ce paradis? La ce infern?

Eu cred, potrivit Simbolului Credinţei Apostolilor, „că Hristos a coborât în infern" şi coboară mereu, pentru „a scoate", a-i lua cu sine de acolo pe toţi damnaţii pământului, şi în primul rând pe Iuda. Cu alte cuvinte, cred că Iubirea, „Dăruirea Fiinţei" care este la originea universului, cunoaşte profunzimile conştiente şi inconştiente ale fiecărui om şi ale întregii umanităţi, şi le asumă.

Pe de altă parte, a vorbi despre un infern etern e un nonsens metafizic: un act delimitat, sau o serie de acte delimitate nu poate avea consecinţe infinite…

Evangheliile nu vorbesc despre „infern veşnic", ci despre eoni (*aions*) nesfârşiţi, adică despre un „timp nesfârşit", timpul necesar slăbirii refuzurilor şi „rezistenţelor" noastre în faţa Iubirii. Timpul necesar pentru ca teama, ignoranţa şi ura să secătuiască… Şi, dacă e să ne gândim la Iuda, ar trebui să avem în vedere, poate, şi timpul necesar secătuirii îndoielii, a ruşinii şi a disperării, timpul necesar disoluţiei „egoului"… Posibil, un timp îndelungat, însă nu etern.

Doctrina infernului are rolul de a ne reaminti de libertatea noastră, de capacitatea de a alege, de posibilitatea de care dispunem de a nu crede, de a refuza să iubim sau să sperăm. Ne putem „închide" în acest timp şi spaţiu „în virtutea morţii". Însă, a spune că e pentru totdeauna e un abuz de limbaj.

Nu putem suferi decât în temporalitate. Suferinţa nu

este, prin urmare, „eternă” (pentru că eternitatea este un non-timp).

Cât îi priveşte pe aleşii care ar resimţi plăcere, prin prisma justiţiei sau a karmei, în legătură cu suferinţele damnaţilor (Aşa le-a trebuit! Culeg ceea ce au semănat, răul nu poate rămâne nepedepsit!), paradisul lor nu e cel al milostivirii, nici cel al lui Hristos, „care vrea ca toţi să fie salvaţi şi să ajungă la plenitudinea Adevărului”.

— *Opinaţi, atunci, că Iuda nu e întru totul predestinat răului sau nenorocirii*? *Este o fiinţă liberă*?

Este liber să îşi asume destinul; putea să nu îl „trădeze” pe Iisus, tot aşa cum Iisus putea să nu îi ceară să îl trădeze: „Ce ai să faci, fă repede”, şi să nu îi întindă lui, primul, bucăţica de pâine, care simbolizează „viaţa sa dăruită”. Iuda nu e o marionetă în mâinile lui Iisus, care îl numeşte „prieten”.

— *Iar Iisus, este el liber*? *Nu este, oare, forţat să întruchipeze binele, să fie fiul luminii, Fiul lui Dumnezeu, şi nu trebuia să se supună suferinţei pentru a se împlini ceea ce e scris în Scriptură*?

În legătură cu Iisus, Evanghelia după Ioan ne aminteşte că: „nu noi îi cerem viaţa, el este cel care ne-o dă”. Nu ar trebui, atunci, să spunem că îşi îndură pătimirile, ci că le alege.

În fond, „pentru ca Scripturile să se împlinească”, pentru ca nimic din ceea ce este uman să nu îi fie străin, el nu evită nici suferinţa, nici teama (sudorile reci), nici moartea, împlineşte tot ceea ce o fiinţă umană poate şi trebuie să împlinească, la toate acestea participând conştiinţa şi Iubirea, pentru „a se arăta gloria lui Dumnezeu”, adică Prezenţa Duhului lui „Eu sunt” care, printre toate aceste determinări de ordin exterior, rămâne liber şi suveran.

„Tu ai spus, Sunt împărat”, afirmă El în faţa lui Pilat, şi atunci când acesta îi reaminteşte de puterea pe care o are de „a-l da” morţii, Iisus îi răspunde că, dacă ar dori, ar putea invoca intervenţia unei „alte Puteri”, care ar anula

„psudo-puterea” sa.

— *În evangheliile canonice, Iuda nu apare drept „trădătorul” prin excelenţă*?

În mod curios, textul grecesc al evangheliilor nu întrebuinţează, cu referire la Iuda, cuvântul „trădător”, ci pe acela de „vânzător”; Iuda nu e cel care îl trădează pe Iisus, ci cel care „îl vinde”[42].

Paradoson, paradisonai, paradoi\ paradosisy paradosoi... aceştia sunt termenii folosiţi. *Paradosis* se poate traduce prin cuvântul „tradiţie”: ceea ce este transmis... Atunci când Iisus spune: „unul dintre voi mă va vinde”, putem înţelege: „unul dintre voi mă va transmite... va revela ceea ce «Eu sunt»”.

Cuvintele prin care este desemnat Iuda sunt înseşi cuvintele pe care le foloseşte Iisus atunci când vorbeşte, cu ocazia instituirii euharistiei, despre „trupul său «livrat/consacrat»” nouă.

Iisus „îşi livrează” trupul, învăţătura chiar înainte ca Iuda să îl şi „vândut”. Nu e ceva în măsură să ne tulbure? Iisus îl recunoaşte în Iuda pe cel care îndeplineşte actul pe care el însuşi este pe punctul de a-l stabili în mod simbolic: trupul său – „dăruit vouă şi mulţimii”.

— *Prin aceasta, nu stabiliţi o legătură cu Evanghelia după Iuda, unde se spune că Iisus îl alege pe Iuda şi îi cere să îl vândă*?

Ce poate să mai circule prin mass-media! Dacă citiţi textul Evangheliei după Iuda, ca şi pe cel al evangheliilor canonice, de altfel, nu veţi găsi nicăieri vreun pasaj în care Iisus să îi ceară orice ar fi, în afară de: „Ce ai să faci, fă repede” (*poeson takion*), din Evanghelia după Ioan[43].

În Evanghelia după Iuda, Iisus constată doar că acesta „îi întrece pe cei care l-au precedat”, căci „tu mă vei elibera de învelişul care mă acoperă”. În Evanghelia după Iuda, ca şi în evangheliile canonice, Iisus recunoaşte

---

42 Cf. Ioan 6, 63-71; Ioan 12, 1-8; Mat. 26, 6-13, 20-25, 14-16; Mat. 14, 17-21; Ioan 13, 17-32; Marc. 14, 10-11.

43 Ioan 13, 17-32.

importanţa Actului pe care trebuie să-l „îndeplinească” Iuda. Această „livrare” este, totodată, şi o „eliberare”, şi o „revelare”.

„Trebuie să se împlinească ce e scris în Scriptură”, acesta este sensul profund a ceea ce se întâmplă. Iisus trebuie să îşi asume moartea pentru a o putea transforma. „Tot ceea ce nu este asumat nu este salvat”; nu se poate vorbi despre înviere în adevăratul sens al cuvântului, de înălţare reală a fiinţei trecătoare a omului dacă nu există cu adevărat moarte.

Iuda are un rol bine definit în raport cu această revelaţie.

y

— În acest caz, Iuda nu poate fi alibiul lui Iisus, ca fiind cel care îi ascunde propria sinucidere?

Iisus nu se sinucide; el nu moare pentru că nu mai vrea să sufere sau pentru că ar fi dezgustat de viaţă, ori pentru estetica unui act gratuit... în evanghelii, nu vom găsi niciuna dintre motivaţiile care pot sta la baza unei sinucideri. Iisus nu se debarasează de trupul său muritor, „îşi dă viaţa pentru prietenii săi”, pentru a le arăta calea urmată de o conştiinţă care nu refuză suferinţa şi moartea, ci e capabilă să le îndure, să le experimenteze.

— Totuşi, Evanghelia după Iuda lasă să se înţeleagă că Iuda îl ajută pe Iisus să se elibereze, să se debaraseze de un trup trecător, de un înveliş care îl stânjeneşte şi îi maschează adevărata identitate.

Evanghelia lui Iuda este coerentă şi fidelă mediului care o inspiră, adică unei secte cu tendinţă dualistă şi docetistă. Pentru „gnosticism”, spre deosebire de „gnoză” 11, trupul, lumea, materia sunt negative, creaţia demiurgului rău.

Din această evanghelie (sau „pseudoevanghelie”, căci unde este vestea cea bună?), putem înţelege că Iisus se bucură de a fi eliberat de acest „înveliş alterabil”, ceea ce nu reiese din evangheliile canonice: „Tată, dacă voieşti, depărtează paharul acesta de Mine!”. Iisus nu îşi doreşte

moartea, însă, atunci când îi este aproape, el o asumă în calitatea-i de Subiect „superior” nenorocirilor şi nedreptăţii care se abat asupra sa: „Tată, iartă-i, căci nu ştiu ce fac”. Acestea nu pot fi cuvintele unei victime care devine un „obiect” supus evenimentelor, ci ale unui om liber, „subiect în raport cu evenimentele”, capabil să manifeste până la sfârşit compasiune şi iertare.

Nu sunt cuvintele unui „sinucigaş”, ci ale unui om viu, care face din propria-i moarte „cel mai înălţător şi mai intens moment al vieţii sale”. Prin aceasta, putem avea certitudinea „că acest om spune ceea ce face, şi face ceea ce spune”: „Nu ei îmi iau viaţa, ci eu sunt cel care le-o dă”.

Nimeni nu poate „lua” viaţa celui care se oferă, nici înalţii preoţi, nici romanii, nici Iuda; el nu se lasă omorât, şi nici nu se omoară pe sine… El trăieşte, iubeşte „până la capăt, până la extrem”, conform propriilor spuse[4445].

— *Cunoaşteţi, desigur,* / «z /îewé *Gérard*, î/zw La Violence et le Sacré [Violenţa şi Sacrul], în *legătura cu „ţapul ispăşitor*: *orice grup aflat într-o stare de criză desemnează un responsabil pentru nenorocirile pe care le întâmpină – un „vinovat. Conform unor criterii de ordin religios, cultural sau fizic, aşa-zisul responsabil este supus unei excluderi violente, premisă a instituirii unei noi forme de pace socială. Am putea spune că Iuda a îndeplinit această funcţie*? *Şi să adăugăm că creştinismul s-a clădit „împotriva* lui Iuda şi, prin el, „împotriva* evreilor şi a iudaismului*?

Aş vrea să pot afirma că creştinismul nu s-a clădit „împotriva” nimănui, că s-a constituit numai „în numele” lui Hristos şi „pentru” a transmite Evanghelia sa, şi cred că aşa stau lucrurile în latura lor fundamentală.

Însă, cine ar putea nega faptul că, încă de la constituirea sa, pentru a se diferenţia de tradiţia care i-a premers, a trebuit să se manifeste foarte curând „împotrivă”? Este un fenomen ce poate fi regăsit şi în

44 Cf. capitolul „Gnoză şi gnosticism“.

45 Ioan 13, 1 (eis telos egapesen autous).

budism, din punct de vedere doctrinal „împotriva” hinduismului şi în islamism, manifestându-se „contra” iudaismului şi a creştinismului cu care, într-o primă fază, Mahomed voia să se pună de acord, Coranul nefăcând altceva decât să „reamintească” ceea ce profeţii (printre care Moise şi Iisus) spuseseră înainte de el.

— *Personajul Iuda a constituit un element de coeziune şi o garanţie a păcii în interiorul primei comunităţi creştine reunite „împotriva* lui*?

Nu trebuie să exagerăm în niciun sens. Prima comunitate creştină se constituie mai întâi în jurul lui Hristos, ca o continuitate a Spiritului său, pentru a medita asupra cuvintelor sale, împărtăşire cu pâine şi vin, însă e adevărat că, în Faptele Apostolilor, Petru apare în mijlocul „fraţilor” (în jur de 120), spunând:

„Fraţilor, trebuia să se împlinească Scriptura vestită de Duhul Sfânt mai înainte, prin gura lui David, despre Iuda care a fost călăuza celor ce au prins pe Iisus. El era dintre ai noştri, şi îşi primise partea lui (*diakonias*). Omul acesta a dobândit un ogor cu plata (*misthou*) nelegiuirii sale (*adikias*). A căzut cu capul în jos, a plesnit în două prin mijloc (*alakesen mesos*\ şi i s-au vărsat toate măruntaiele. Lucrul acesta a ajuns aşa de cunoscut de toţi locuitorii din Ierusalim, încât ogorul acela a fost numit în limba lor «Acheldama» (*Hakeldaima*), adică «Ogorul sângelui». În adevăr, în cartea Psalmilor este scris:

«*Locuinţa lui să rămână pustie, şi nimeni să nu locuiască în ea*!»

Şi:

«*Slujba lui s-o ia altul*!»

[…]

Apoi au făcut următoarea rugăciune:

«Doamne, Tu, care cunoşti inimile tuturor oamenilor, arată-ne pe care din aceşti doi l-ai ales, ca să ia loc în slujba şi apostolia aceasta, din care a căzut Iuda, ca să meargă la locul lui.»

Au tras la sorţi, şi soarta a căzut pe Matia, care a fost

adăugat la cei unsprezece apostoli.”[46]

Iuda deţine, deci, un rol important în reconstituirea grupului celor doisprezece. Putem spune, oare, că Iuda deţine, aici, rolul ţapului ispăşitor şi că împotriva lui se constituie comunitatea?

Ea îl recunoaşte drept „vinovat”, sortit pierzaniei, acest lucru este clar, însă Iuda nu e un element suficient, care să justifice unitatea şi deplina înţelegere care îi caracterizau pe primii creştini.

În mod similar, nu vom putea spune că iudaismul şi-a găsit identitatea „împotriva” lui Iisus şi a creştinismului, făcând, cumva, din Iuda, ţapul ispăşitor necesar coeziunii sale; şi totuşi, înaltul preot nu spunea, oare: „Este de folos să moară un singur om pentru norod”?

Tezele lui René Gérard ne predispun la reflecţie; ele nu pot oferi o explicare a „tuturor lucrurilor”. În ceea ce îl priveşte pe Iuda, e de netăgăduit că identificarea lui cu „evreul negativ”, trădător şi, totodată, prieten al banului, va servi, în defavoarea creştinismului, justificării pogromurilor şi reprimărilor care s-au produs de-a lungul istoriei, căci nu doar Iuda este ţapul ispăşitor, ci un întreg popor. Oare istoria nu ne-a arătat îndeajuns că e o nebunie să doreşti unitatea unei naţiuni „împotriva” altei naţiuni?! Şi cu toate acestea, politicile noastre continuă să funcţioneze conform acestui tipar tribal şi arhaic…

— *Care este semnificaţia sărutului lui Iuda*? *Oare soldaţii romani şi cei mai de seamă preoţi ai evreilor aveau nevoie, într-adevăr, de acest „semn* pentru a-l recunoaşte pe Iisus*? *Nu era cunoscut de toţi*? *Să existe vreo legătură între sărutul lui Iuda şi săruturile* Mariei *Magdalena, despre care se spune „că Iisus o săruta adesea pe gură” u*?

Ar trebui să invocăm aici şi sărutul din Cântarea cântărilor, şi pe cel pe care i-L dă Dumnezeu lui Moise, în momentul în care acesta îşi dă ultima suflare: a săruta, *nashak* în ebraică, înseamnă „a respira împreună”, „a împărtăşi aceeaşi răsuflare”. Cum s-ar fi putut ca Iisus şi

46 Fapt. 1, 15-20, 24-26.

Maria Magdalena să nu împărtăşească acelaşi Suflu, să nu se lase purtaţi, „îmbrăţişaţi/cuprinşi” de acelaşi Spirit (*rouah* în ebraică, *pneuma* în greacă, *spiritus* în latină, iar literal: Suflu, suflu de viaţă)?

Sărutul Mariei Magdalena, ca şi sărutul lui Iuda, este sărutul discipolului către învăţător, şi al acestuia către discipol, prin care El îşi transmite Suflul (*Pneuma*, Spiritul).

În evangheliile canonice, Iuda este singurul care apare dând sau primind un sărut din partea învăţătorului, după cum e şi singurul care primeşte calificativul de „prieten” (*hetairos*).

„Îndată, Iuda s-a apropiat de Iisus şi I-a zis: «Plecăciune [bucură-te], învăţătorule (*kaire rabbi*) \»[47]. Şi L-a sărutat (*katephilesen*). Iisus i-a zis: «Prietene (*hetairos*), ce ai venit să faci, fă!(*ephoparei*)»[48].a

— *Este o temă pe care nu aţi dezvoltat-o în romanul dvs…*

Alţii, însă, nu vor întârzia să o facă… Este adevărat că termenul *hetairos* pentru „prieten” are o semnificaţie deosebită în greacă – el presupune o anume intimitate, complicitate, ca şi sărutul aferent. Un alt detaliu mi se pare a fi important: este termenul *kaire*, prin care Iuda îl salută pe Iisus. Or, este cuvântul folosit de către arhanghel când îi anunţă Mariei că va naşte un fiu. *Kaire* – adică „bucură-te”.

În acelaşi fel în care îngerul îi anunţă Mariei naşterea copilului sfânt, Iuda îi anunţă lui Iisus începutul pătimirii, moartea şi învierea.

„Bucură-te, cele pentru care ai venit pe acest pământ se vor împlini…”

Bineînţeles, prin aceasta, suntem departe de interpretarea uzuală dată sărutului lui Iuda: „cochilie fără conţinut”, gest al iubirii fără de iubire, ipocrizie,

---

47 Kaire: acelaşi cuvânt pe care îl rosteşte îngerul aducând Buna-Vestire (Bucură-te, Mărie…). Cf. Luc. 1, 28.

48 Mat. 26, 47-50.

duplicitate, după cum spunea Papa Benedict al XVI-lea. Însă, suntem cât mai aproape de text, de textul canonic.

— *După toate acestea y cine ar mai îndrăzni să îl condamne pe Iuda*? *Faceţi din el un „înger*, *un prieten intim al lui Iisus*!

Nu fac altceva decât să mă raportez la ceea ce este scris. Pe de altă parte, cine suntem noi, să condamnăm orice ar fi?

„Nu judecaţi (pe Iuda); după cum (îl) judecaţi, veţi fi judecaţi”.

— *În* Un om trădat, *îl descrieţi pe Iuda ca fiind mai întâi un zelot*. *Dincolo de arhetipurile pe care le poate întruchipa*, *sau de imaginile pe care le proiectăm asupra lui*, *oare nu acesta este Iuda consemnat de istorie*?

Dacă nu e, neapărat, Iuda cel consemnat de istorie, este cu siguranţă cel care se apropie cel mai mult de imaginea transmisă. Este, în orice caz, teza majorităţii exegeţilor Noului Testament.

— *Ce este un zelot*?

După cum o indică şi numele, este un „fervent”, un zelos, este cel care manifestă zel faţă de Casa Domnului. În acest fel se vorbeşte, de altfel, şi despre Iisus atunci când îi alungă pe negustori din Templu. Zeloţii, alături de saduchei (marii preoţi), de esenieni (nişte „puri” care resping Templul), de farisei (interpreţi ai Legii), formează una dintre sectele cele mai cunoscute din vremea lui Iisus, şi Iuda nu era singurul discipol aparţinând acestei secte, mai exista şi Simon, zis Zelotul.

Zeloţii doresc restabilirea dreptăţii şi stricta respectare a legii în Israel. Pentru a-l alunga pe ocupantul roman, care „pătează” pământul sfânt, contrar esenienilor, care par a fi non-violenţi, cei dintâi vor să se servească de forţa armată pentru a elibera poporul de opresiunea la care e supus.

Pentru ei, Mesia este, înainte de toate, viitorul rege al Israelului, un Mesia politic. Aşa se explică faptul că s-a ajuns să se considere, pe baza unui anumit număr de

referinţe evanghelice, că Iuda era un zelot şi că acesta, împreună cu alţi câţiva discipoli, credea că Iisus este Mesia cel aşteptat…

Decepţia sa va fi pe măsura aşteptărilor, adică infinită. Iisus nemairăspunzând aşteptărilor sale, se va gândi să îl vândă. Înainte de a fi un trădător, Iuda este un om trădat, trădat în aşteptările, în speranţa sa.

Este un om decepţionat, şi orice om decepţionat devine periculos. În felul acesta fac eu din Iuda arhetipul omului decepţionat, care se simte respins, trădat de ceea ce iubea mai mult. Este arhetipul care „se potriveşte" cel mai bine reconstituirii istorice a lui Iuda Iscarioteanul, sau Iuda Zelotul.

Însă, acesta nu e decât un aspect sugerat de evanghelii. În realitate, aşa cum am văzut, personajul Iuda este mult mai bogat şi mai variat.

Este un aspect prin care îl putem simţi mai familiar şi care nu poate să nu ne evoce atitudinea zeloţilor terorişti, evrei sau musulmani contemporani, dispuşi să ucidă „în numele Domnului" şi în numele purităţii credinţei, a legii, a teritoriului şi a poporului lor…

În acest punct, Iisus le opune lui Iuda şi zeloţilor, teroriştilor de astăzi şi de oricând o altă formă de mesianism.

— *Ce vreţi să spuneţi*?

Mi-am imaginat o întâlnire între Iisus şi Iuda în deşert, în care se opun cele două forme de mesianism pe care fiecare se presupune că o reprezintă. Un mesianism politic şi violent, cel al justiţiei, şi un mesianism universal, non-violent, cel al îndurării. În dialogul său cu învăţătorul, Iuda îşi îndeplineşte perfect funcţia de *shatan*: îl supune tentaţiei, îl încearcă, îi arată că mesianismul său fondat pe pace şi milostivire este irealist, neputincios şi fără perspectivă.

Reiau teme dragi lui Dostoievski, din *Marele Inchizitor17 y* pe care le găsesc a fi oricând de actualitate. Iuda şi Iisus există în fiecare dintre noi, ca „imagini

structurante” care ne orientează opţiunile existenţiale şi politice.

— Care ne orientează, poate, şi „alegerile” pe care le facem în ceea ce priveşte scrierile evanghelice? În acest fel, plecând de la cuvintele cele mai „zeloase” ale lui Iisus, aţi putut reconstitui o „evanghelie a lui Iudaa în cadrul evangheliilor canonice. Care ar putea fi legătura cu Evanghelia după Iuda, recent descoperită?

Pentru că există mai multe feluri de a relata povestea lui Iuda, a relaţiei sale cu Iisus, şi despre învăţăturile pe care le-a primit de la acesta. Pluralitatea evangheliilor canonice şi apocrife ne reaminteşte de pluralitatea comunităţilor care se reuneau în numele lui Iisus, şi de diversitatea interpretărilor făcute în legătură cu persoana sa, cu învăţăturile sale.

În lumea evreiască a începuturilor erei creştine, ca şi în cadrul civilizaţiilor orale de astăzi, cuvântul încredinţat sau cuvântul transmis din gură în gură are un mai mare impact decât cuvântul scris.

Credinţa celor care nu se numesc încă creştini nu rezidă într-o carte sau în mai multe cărţi, ci în transmiterea unui Suflu (*Pneuma*) şi a unui Cuvânt (*Logos*) care trezesc în ei experienţa unei Prezenţe vii, „nenăscute, nefăcute, necreate”, pe care o vor numi: *Anastasis-ul* sau Reînviatul.

În baza acestei experienţe îşi vor pune ei întrebări cu privire la cel care a stat la originea unei astfel de transmiteri şi vor aduna, graţie memoriei ultimilor martori ai existenţei sale istorice, faptele şi gesturile necesare pentru scrierea propriilor lor „evanghelii”, adică a propriei lor „bunevestiri” (în greceşte: *evangelion*).

Această Veste Bună s-ar putea rezuma în câteva cuvinte: „Nu e absurd şi în van să iubeşti; Iisus, cel care şi-a dat viaţa, care a murit pe nedrept, este Viu. A Reînviat!”

Prin urmare, nu stupiditatea, nu violenţa, nu ura şi nici moartea, nu acestea vor avea ultimul cuvânt… „Să ne iubim unii pe alţii” aşa cum „El ne-a iubit pe noi”, şi vom

cunoaşte, astfel, „adevărata Viaţă”, cea care trece dincolo de moarte. A crede în aceasta nu ne va ajuta să pătrundem într-o „altă lume”, în vreun paradis, ci ne va determina să trăim „altfel” într-o lume „posibilă” şi „raţională” pe care Iisus o numea „împărăţia lui Dumnezeu”, o lume guvernată mai curând de Spirit decât de rivalitate şi de aviditate.

Pentru unii, „Vestea cea Bună”, în funcţie şi de consemnările faptelor şi gesturilor pe care le consultă, va lua forme mai elaborate care vor răspunde, într-o anumită măsură, nevoilor şi întrebărilor uneia sau alteia dintre comunităţi. În acest fel, cei care se vor apleca asupra redactării acestor evanghelii, fără a face abstracţie de propria lor inspiraţie, vor rămâne în serviciul unei autorităţi care îi însărcinează să transpună scriptic elemente ale memoriei orale, utile pentru fundamentarea şi dezvoltarea unei comunităţi particulare (nu vorbim încă de Biserică sau de vreo altă instituţie).

În acest fel, din evangheliile scrise de Ioan, Matei, Luca, Marcu, Toma, Maria, Filip etc., transpare spiritul diferitelor comunităţi, cu specificităţile (şi, uneori, cu divergenţele) lor.

Care ar putea fi comunitatea care să stea la baza unei evanghelii a lui Iuda? Care vor fi elementele memoriei orale şi colective pe care le va alege cel care urmează să-şi asume compoziţia „scrisă”? în serviciul cărei autorităţi, al cărui grup sau al cărei ideologii îşi va „organiza” el textul?

Dacă Iuda, după toate aparenţele istorice, era un zelot, ne putem imagina că evanghelia sa ar putea fi reunirea diferitelor cuvinte, fapte şi gesturi ale unui

Iisus care se comportă ca un „învăţător al justiţiei”. De altfel, am putea găsi un ecou al acestor cuvinte şi în celelalte evanghelii.

Aşadar, această „Evanghelie după Iuda” l-ar descrie pe Iisus ca pe:

1. un „drept”.
2. O întruchipare a Torei.
3. un om plin de zel faţă de Templul lui YHWH.

4. un Mesia capabil să-l alunge pe ocupantul roman, să restabilească pacea, legea şi dreptatea în Israel.

5. un Mesia universal din descendenţa lui David, anunţat de către profeţi, având misiunea de a întemeia Regatul lui YHWH pe pământul sfânt, apoi pe întreg Pământul.

Ar putea fi redactată şi o altă „Evanghelie după Iuda”: aceasta ar fi emanaţia unui discipol fervent şi corect, căruia îi slăbeşte credinţa în învăţătorul-Mesia şi care îşi pierde speranţa în Dumnezeul său. Această evanghelie ar fi istorisirea unei „coborâri în infern”, de unde nu poţi reveni decât după ce îţi vei fi ars toţi idolii interiori şi exteriori.

y

Această evanghelie ar fi istorisirea unei „iniţieri”, a unui „Paşte” – o trecere de la „eu” la „Eu sunt”; transformare a „fiinţei sortite morţii” în „Fiinţa care este Cea care este”, cu depăşirea contrariilor şi a opoziţiilor. Această evanghelie ar fi istorisirea unei „morţi-reânvieri”, ca un ecou al „morţii-reânvierii” lui Iisus însuşi.

— *Dar ce e cu această evanghelie recent descoperită*?

Existenţa sa e atestată de către primul episcop din Lyon, Sf. Irineu, către mijlocul celui de-al III-lea secol.

Scrierea ar fi, deci, anterioară respectivei epoci. Manuscrisul în posesia căruia ne aflăm în prezent datează cam din secolul al III-lea. Este vorba despre o traducere în copta sahidică după un original grecesc. El a fost regăsit în 1950, în Egiptul de Mijloc, la Muhazafat al-Minya. Conţine treizeci şi una de file de papirus (62 de pagini).

Codexul în care se găseşte „Evanghelia după Iuda” conţine alte două apocrife: Epistola lui Petru către Filip şi prima Apocalipsă a lui Iacob.

— *Care este conţinutul acestei evanghelii*? *Care sunt „comanditarii din spatele ei*? *Ce teză încearcă ea să apere*?

În *Adversus Haeresesy* Sf. Irineu scrie:

Ei declară că Iuda trădătorul cunoştea foarte bine

aceste lucruri: Cain fusese fiul Puterii Supreme [al adevăratului Dumnezeu] şi că a fost victima atacurilor din partea Creatorului [falsul dumnezeu – „demiurgul cel rău”] şi că, prin urmare, cunoscând adevărul ca nimeni altcineva, a împlinit taina trădării; prin acest act, toate lucrurile, atât pe pământ, cât şi în ceruri, au fost, inevitabil, tulburate. Aşadar, ei au produs o istorie fictivă, pe care au numit-o Evanghelia după Iuda.[49]

Îl citez pe Sf. Irineu pentru că face, neîndoielnic, referire la originalul grecesc al Evangheliei după Iuda. Evanghelia recent descoperită nu e decât o traducere în coptă, şi e una incompletă.

În „istoria fictivă” despre care vorbim, Iuda apare ca fiind instrumentul proiectului divin („Trebuia ca Scripturile să se împlinească”, spun celelalte evanghelii). Iuda este un actor necesar revelării noului Mesia; fără el, nu ar fi avut loc nicio judecare, nicio condamnare, nu ar fi intervenit moartea, învierea, „creştinismul”…

Astfel, pentru comunitatea de cainiţi-iudaiţi căreia îi aparţinea Evanghelia după Iuda, omul Iuda a constituit piesa principală în economia mântuirii.

După cum, în cadrul liturghiei catolice, se celebrează „preafericita greşeală care ne-a adus un astfel de Mântuitor” (*Felix culpa, quae tăiem ac tantum meruit habere Redemptorem*\ în cadrul celei cainit-iudaite se celebra „preafericita trădare care ne-a adus un astfel de Salvator”.

Autori contemporani, precum Kazantzakis şi Borges, par să fi avut deja această intuiţie. Pentru Kazantzakis[50], Iuda este cel care îl ajută pe Iisus să împlinească un destin pe care, singur, nu are forţa să şi-l asume; prin aceasta, el este, întrucâtva, salvatorul Salvatorului. În viziunea lui Borges, Iuda, pentru a-l ajuta pe Iisus să îşi atingă plenitudinea, a ales culpa cea mai degradantă,

49 Irineu, Adversus Haereses, 31c, 180.

50 Nikos Kazantzakis, scriitor grec (Candie, 1883, Fribourg- en-Brisgau, 1957), Le Christ recrucifie.

delaţiunea…

E ca şi cum s-ar fi aflat în exact aceeaşi postură în care este descris Sfântul Ioan Botezătorul (acesta, însă, ca sfânt şi nu ca blestemat; sfânt pentru cine? blestemat de către cine?):

Trebuie ca El să crească, iar eu să mă micşorez (Ioan, 3.30).

Nici nu s-ar putea merge mai departe de atât cu devotamentul şi renunţarea la sine[51].

Actul lui Iuda a avut drept rezultat, în orice caz, glorificarea lui Iisus – este ceea ce se reaminteşte şi în Evanghelia lui Ioan: „După ce a ieşit Iuda, Iisus a zis: «Acum, Fiul omului a fost proslăvit, şi Dumnezeu a fost proslăvit în El, „(Ioan, 13.31).

În acest fel, Iuda participă la înălţarea lui Iisus, fiind ineluctabil legat de acesta precum sunt ziua şi noaptea una de cealaltă.

— *Până aici, nimic extrem de nou*! *Aţi putea să ne citaţi câteva pasaje din Evanghelia după Iuda prin care se diferenţiază de celelalte evanghelii*?

La începutul acestei scrieri copte, în timp ce discipolii sunt pe punctul de a se ruga şi de a invoca graţia divină, Iisus începe să „râdă". Discipolii cred că îşi bate joc de ei, însă el le spune că de „dumnezeul" lor îşi râde.

— *Mă bucuram să îl văd pe Hristos, în sfârşit, reprezentat râzând, însă, oare, acest râs nu e cam straniu*? *Sardonic*? *„Fereşte-te de omul căruia nu îi saltă burta atunci când râde"*.

Acest râs ne dezvăluie, în orice caz, „mesajul" pe care autorii acestei evanghelii vor să ni-l transmită, şi care este cel al gnosticismului (şi nu al gnozei). Dumnezeul creator este un fals dumnezeu, nu ne merită rugăciunile – el este cauza nefericirii noastre şi a tuturor nenorocirilor din lume. Iisus este martorul care îl reprezintă pe un alt

51 Cf. Jorge Luis Borges, scriitor argentinian (Buenos Aires, 1899, Geneva, 1986), Trois Versions de Juda, în Fictions, 1941-1944; Michel Théron, Petit lexique des hérésies chrétiennes, Albin Michel, 2005; Hyann Maccoby, L'Exécuteur sacré, Le Cerf, 1999.

Dumnezeu sau, mai exact, pe o altă Zeiţă: „Barbelo”.

Iuda pare să fie singurul personaj capabil să discearnă adevărata origine a lui Iisus, şi el este cel care mărturiseşte, nu precum Petru („Ştiu cine eşti: fiul Dumnezeului celui Viu”), ci: „Ştiu cine eşti şi de unde vii: din Regatul fără de început şi fără de sfârşit al lui Barbelo. Nu sunt demn să rostesc numele Fiinţei care te-a trimis…”

— *Ne puteţi spune mai multe în legătură cu „Barbelo”*?

Apocriful lui Ioan (unul dintre textele de la Nag Hammadi) conţine una dintre expunerile cele mai detaliate asupra cosmologiei sethiene. Barbelo este descrisă astfel: „Puterea cea dintâi, slava, Barbelo, slava desăvârşită a eonilor, slava revelaţiei…”

Hans Jonas[52] rezumă astfel uluitoarea cosmogonie pe care o vom regăsi în Evanghelia după Iuda:

Spiritul-Tată este înconjurat de „apa pură a luminii Sale”; reflectându-se în această unduire, a produs prima zămislire spontană a lui însuşi, ipostaziindu-şi, astfel, Propria Gândire, Prima Ennoia. Această Gândire este, totodată, „Omul Primordial” (nume care îi va fi dat, mai târziu, Tatălui însuşi), „spirit originar”, „bărbat-femeie”, şi ea se numeşte Barbelo. Se produce, apoi, generarea Pleromei.

Barbelo Pa cerut să îi dea o „Cunoaştere Primordialael încuviinţă; după ce I-a obţinut consimţământul, Cunoaşterea Primordială s-a manifestat [„a pătruns în materie adică: a trecut din imanenţă în fiinţă separată].

Într-o manieră similară, mai mulţi Eoni – abstracţii personificate care se unesc în exaltarea Invizibilului şi a lui Barbelo – sunt generaţi până când Pleroma îşi atinge plenitudinea: cu excepţia, totuşi, a Fiului Unic sau Monogen (Hristos), „zămislit” de către Ennoia într-o manieră mai sexuală, căci ea privise „atent” la Tatăl.

Expunerea ajunge, prin aceasta, la evenimentul

52 Hans Jonas, La Religion gnostique, Flammarion, 1978, p. 263.

crucial, transgresare şi criză, din care ia naştere ordinea inferioară.

Dar sora noastră (mai tânără), Sophia, care este un Eon, a conceput o Gândire în afara ei înseşi; şi gândind Spiritul [pe Tatăl] şi Cunoaşterea Primordială, ea a voit să imite asemănarea în afara ei înseşi, deşi Spiritul nu consimţise în acest sens; şi nici partenerul ei [Theletos] nu fusese consultat.

Ar trebui să citim nenumărate scrieri ale colecţiei de la Nag Hammadi, pentru a situa mai corect Evanghelia după Iuda în contextul său, un context extrem de diferit de cel al altor evanghelii canonice, dat fiind că ea e, totodată, reflexia unei forme de gnoză cu totul diferite de cea care apare în evangheliile după Toma, Maria şi Filip, care, în opinia mea, sunt mult mai interesante – nefiind dualiste, pledând mai curând pentru întrupare decât pentru destrupare…

— Atunci, de ce toată această publicitate în jurul Evangheliei după Iuda? Mult zgomot pentru nimic? Cât de important poate fi pentru noi, cei de azi, să o citim?

Acest text prezintă un anume interes pentru un cercetător care doreşte să ia contact cu un text antic, cu o autenticitate recunoscută. Însă, un istoric al religiilor, un exeget sau un hermeneut recunoaşte, aici, aceeaşi schemă binecunoscută a tuturor formelor de dualism şi de gnosticism, „simpliste” şi, în acelaşi timp, „complicate”.

Simpliste, pentru că apar mereu aceleaşi elemente: „Creaţia este rea, există o altă lume, un alt dumnezeu, mult mai bun decât cel în care credeţi. Iuda şi Iisus au avut rolul de a ne ajuta să depăşim materia şi gravitaţia, de a ne elibera de acest trup dezagreabil, de acest «sac de excremente» etc.”

Complicate, pentru că acest dualism simplist se nuanţează prin referirea la stări intermediare, incluzând eoni, ogdoadă[53], o Sophia superioară şi una inferioară,

53 Ogdoadă = „grup de opt“ — patru cupluri de divinităţi care locuiau în apele primordiale (n. red.).

divinităţi androgine cu nume obscure (*harmathothy galliay yobel*, *adonatos*, *saklasy nebro* etc.), care, în diversele texte, desemnează realităţi diferite (îngeri sau zei?), iar interpretările specialiştilor sunt mai curând divergente decât consonante.

Dacă reuşim să nu ne rătăcim printre toate acestea, ni se întâmplă, uneori, să pătrundem spiritul „tulbure şi alambicat" al acestor texte. Tot acest „divertisment" pentru coptologul avizat sau avid de vreo „reconstituire aleatorie" nu poate fi, în niciun caz, o *Veste Bună* (o evanghelie) pentru nimeni!

Hristos-ul rânjind din Evanghelia după Iuda nu ne transmite nimic esenţial – ne amplifică dezgustul faţă de viaţă… Nu ne poate impresiona nimic aici, decât, poate, tot angrenajul financiar şi mediatic pus în funcţiune înainte de publicarea acesteia. „Romanul" care descrie aventurile manuscrisului, vânzarea şi recumpărările sale, este, de asemenea, pasionant, poate, pentru amatorii de *thriller*, dar într-o palidă măsură pentru cei care sunt în căutarea unui sens, punându-şi întrebări cu privire la „conţinutul" manuscrisului.

— *Dar această evanghelie nu are, cel puţin, meritul de a-l reabilita pe Iuda*?

Făcând din el un iniţiat? Singurul care să poată sta drept în faţa lui Iisus? Ajutându-l să se elibereze de învelişul său corporal?

— *Dar nu chiar dvs. înşi vă faceţi din Iuda un „iniţiat"*?

Într-adevăr, dacă putem considera că „a muri înainte de a muri" este o iniţiere. În *Un om trădat*, am vrut să fac din Iuda un „iniţiat" în măsura în care (ca şi Iisus) el îşi încearcă ultima limită, limita umanului, de care abuzează până în ceasul ultim…

Mai întâi, împinge până la ultimele consecinţe credinţa şi speranţa sa în Mesia, apoi îşi pierde această credinţă, recunoscând în ea o proiecţie iluzorie. Credinţa şi speranţa sa se prăbuşesc odată cu imaginea unui Mesia în

care a crezut; apoi, ajunge la limita disperării, a căderii – el coboară cu adevărat în infern, şi prin aceasta se produce „marea sa trecere”, „Pastele” său, ca un ecou al celui prin care trece Iisus însuşi, în momentul în care „îşi pierde viaţa” şi tot ceea ce dădea un sens acestei vieţi: Dumnezeul său, legea sa, dreptatea sa, Mesia pe care îl aştepta… Şi tot în acel moment, „o regăseşte”.

În momentul în care îşi pierde „eul”, epuizat de disperare, îşi găseşte Sinele. „Mai mult eu decât eu însumi, oricare altul decât mine însumi”, el îl descoperă pe „Eu sunt” care e totuna cu eternitatea şi despre care pomenea Iisus când spunea: „Acolo unde «Sunt Eu» vreau să fiţi şi voi”.

Şi toate acestea – fără a nega ceva din textele evangheliilor (dat fiind că nu putem şti, cu adevărat, cum a murit Iuda; putem presupune că aceste texte evocă o moarte reală, dar, la fel de posibil, şi una simbolică). Ceea ce aş îndrăzni să spun e că Iuda, ca şi Iisus, era „mort înainte de a muri” (mort ca entitate separată de „Eu sunt Cel ce sunt”), şi că era „deja reînviat…”

Putem gândi, asemenea Sfântului Ioan, că „el trăia deja, în viaţa sa trecătoare, realitatea vieţii eterne”.

Dacă există „viaţă eternă”, aceasta nu e „viaţa de după moarte”. Eternitatea e înainte, în timpul şi după această viaţă, dimensiunea eternităţii e parte integrantă din viaţa noastră „tranzitorie”.

Problema nu mai e dacă Iuda se sinucide sau nu; în acest „fundal” unde îl conduc durerea şi disperarea, nu mai există „eu”, pentru a mai fi necesară întrebarea…

„A fi sau a nu fi” constituie, fără îndoială, o gravă şi tragică problemă pentru „eu”; ea devine nulă pentru cel care s-a trezit dincolo de pragul eului, în faţa a ceea ce constituia temeiul puterii sale de afirmare sau de negare în raport cu fiinţa şi cu neantul. Ceea ce rămâne e „Eu sunt” afirmat de „Cel ce este Fiinţa care există”, YHWH, Dumnezeul anterior Fiinţei înseşi: *Agape*…

Ce sens am putea să dăm „străfulgerării” sau

străluminării care ne ridică, dintr-odată, limitele şi ne redă Vieţii-Conştiinţei-Beatitudinii infinite…? în limbajul evanghelic, vom putea vorbi despre „ieşirea din mormânt…”

— *Şi atunci, prin ce e importantă Evanghelia după Iuda*?

Găsesc că personajul prezentat de evangheliile canonice e mult mai complex şi mai interesant. În acestea, Iuda rămâne o imagine, un arhetip în care fiinţa umană se poate recunoaşte. Prin intermediul lor, Iuda se dovedeşte a fi util înţelegerii omului în toată complexitatea sa, în relaţia sa cu Dumnezeu şi cu divinul.

În faţa Evangheliei după Iuda, în schimb, ne punem întrebări cu privire la originile creştinismului, la importanţa mişcărilor gnostice sau a „gnosticismelor” din primele secole ale erei creştine.

V

Gnoză şi gnosticism, gnostici sí pseudognostici

Ce estegnoza?

— *În epilogul cărţii dvs*. Introduction aux Vrais Philosophes, *înregistraţi, pe marginea scrierilor unor autori antici şi moderni, cam douăzeci de semnificaţii atribuite cuvântului „gnoză”. Cum ne putem orienta printre acestea*? *în ce sens folosim acest cuvânt astăzi*? *E acelaşi lucru să vorbim despre gnoză şi despre gnosticism*?

În ce sens putem spune că evangheliile după Maria, Toma, Filip şi Iuda sunt evanghelii „gnostice”? *Transmit ele aceeaşi formă de gnoză*? *De exemplu, ce are în comun Evanghelia după Iuda cu Evanghelia după Toma sau după Maria*? *La o primă lectură, ele au o „rezonanţă” cu totul diferită…*

Anticii, precum Irineu din Lyon, îi diferenţiază, totodată, pe gnostici de pseudognostici. Care e, de fapt, diferenţa? *Pentru ei, şi din punctul dvs. de vedere*.

Acceptaţi ca, prin prisma operei dvs., să fiţi calificat drept „gnostic”? *în caz afirmativ, în ce sens anume*?

După cum ştim, cuvântul „gnoză”, *gnosis* în greacă,

înseamnă: „cunoaştere”, dar cunoaştere în raport cu ce? în raport cu cine? Este ceea ce trebuie să precizăm încă de la început. Care este „obiectul” acestei cunoaşteri? Căci, evident, obiectul cunoaşterii va defini tipul de „gnoză” despre care vorbim. În al doilea rând, va trebui să ne punem întrebarea: „Cine” cunoaşte? Care e „subiectul” cunoaşterii? Şi de ce instrument se serveşte el pentru a cunoaşte? Căci „ceea ce cunoaşte”, altfel spus – „gnoza” sa, prezintă mari riscuri de a se înscrie între limitele proprii instrumentului prin intermediul căruia cunoaşte.

9

Mai întâi – „obiectul” cunoaşterii, pentru că prin el se califică nu numai „gnoza”, dar şi „gnosticul” Pentru a „simplifica”, voi distinge patru tipuri de gnoză:

1. O gnoză care este cunoaştere în raport cu „unu” (monism).

2. O gnoză care este cunoaştere în raport cu „doi” (dualism).

3. O gnoză care este cunoaştere în raport cu „starea intermediară” (*imago*).

4. O gnoză care este cunoaştere şi integrare a lui „trei” (*theosis*, transfigurare).

Gnoza despre care vorbim este cunoaşterea lui Dumnezeu considerat ca Unul, Infinitul, absolutul, „Unul nesecundat”, cum spun advaitienii[54]?

Această gnoză va fi aproape de o metafizică şi de o doctrină mistică.

Gnosticul este, atunci, un înţelept care rămâne în uniune cu originea fiinţei sale; este cineva care s-a trezit la realitatea ultimă care sălăşluieşte în el şi care este şi fundamentul universului. Gnoza este conştientizarea identităţii potenţiale dintre Subiectul uman (*jivâtma*) şi Subiectul divin (*paramâtmă*): „Tu eşti Acela” (*Tat twam aşi*) …

Tocmai cunoaşterea „Aceluia” este eliberatoare,

54 Advaitieni: cei care profesează non-dualitatea. Principalul reprezentant al acestei şcoli — darsdna —, în India, este Sankara.

salvatoare, restul fiind iluzie (*maya*), timp pierdut: „ce îmi pasă mie de ceea ce nu e etern”, şi care nu mă apropie de acest Etern „Eu sunt”?

Perceperea acestei Realităţi ultime şi intime, totodată, este „intuirea fiinţei”. Organul cunoaşterii nu poate fi, în acest caz, psihicul, cu gândurile şi emoţiile sale multiple; numai cea mai subtilă parte a acestui psihic poate intra în contact cu Unul.

Numai tăcerea poate cunoaşte tăcerea, numai „genunea poate fi ecoul genunii”.

Organul principal al cunoaşterii este, prin urmare, „*nous*”-ul, „spiritul”: „devenim ceea ce cunoaştem” „suntem ceea ce cunoaştem”, şi putem cunoaşte Fiinţa numai prin *nous*, care este actul însuşi de a cunoaşte: pura conştiinţă. Această *gnôsis* era numită de către greci şi *théoria* sau contemplare[55].

— În cadrul acestui tip de gnoză, se impune eliberarea, în măsura posibilului, de barierele senzorialităţii şi psyché-*ului. Dacă gnosticul poate întârzia, uneori, asupra ideilor, nu îi este permis, însă, să insiste asupra imaginilor... Aşadar, gnoza sa ar fi una „lipsită de suflet”*?

Este vorba, într-adevăr, de o gnoză a „înţelegerii pur intelectuale”, mai curând decât de o gnoză a „iluminării” Gânditori numiţi „gnostici”, precum Schuon sau Guénon[56], resping toate formele de „gnosticism”, cărora le preferă „adevărata gnoză”.

Potrivit lor, gnosticismul, indiferent în ce spaţiu spiritual se manifestă – creştin, evreiesc, musulman ş.a. –,

---

55 Pentru Platon, aceasta este facultatea de a cunoaşte (gnosis) Binele (Republica, 508 D. E.), fiindul (Filebos, 58 A; Republica, 477 a, 478 C) şi, prin acestea, totalitatea lucrurilor inteligibile; la acestea se ajunge printr-un act autoreflexiv al intelectului (nous) care se concentrează, aşa cum spune Porfirius (Aphormai, 43).

56 Rene Guenon, filosof francez (Blois, 1886 - Cairo, 1951). Fondator, în 1909, al Revistei La Gnose, şi-a propus, ca misiune, să transmită Tradiţia unică, ale cărei diferite doctrine nu sunt decât nişte răsfrângeri mai mult sau mai puţin fidele. Opera sa cuprinde peste 20 de volume.

constituie o ţesătură de speculaţii mai mult sau mai puţin delirante, de provenienţă, adesea, maniheistă; el este o mitomanie care se caracterizează printr-un amestec indistinct de concepte exoterice şi esoterice.

Pentru aceşti „metafizicieni" gnostici, Evanghelia după Iuda, de exemplu, va reprezenta un delir al gândirii dualiste, produsul ei cel mai „psihic" care poate exista; ei nu găsesc aici nicio urmă de gnoză veritabilă sau, în orice caz, nicio răsfrângere a acelei păci care le este dată celor care rămân absorbiţi în cunoaşterea Fiinţei, ci mai curând angoasa omului sfâşiat între două lumi, care-l caracterizează pe „pseudognostic" şi toate formele de gnosticism.

În această perspectivă, gnoza, spre deosebire de gnosticism, nu caută o „iluminare", ci o înţelegere prin intermediul intelectului; această formă de înţelegere este activă atunci când iluminarea este pasivă. Inteligenţa trebuie să fie nu doar obiectivă şi conceptuală, ci şi subiectivă, ancorată în dimensiunea existenţială: unicitatea obiectului impune integralitatea subiectului. „Unul" nu poate fi cunoscut decât de către o fiinţă „Unificată".

Distingem, prin urmare, un mental supus erorii, care înregistrează şi elaborează, şi o inimă-intelect, care percepe şi îşi proiectează viziunea spontană în planul gândirii. În aceasta rezidă diferenţa dintre o certitudine logică, care poate înlocui o altă certitudine logică, şi o certitudine cvasi-ontologică care nu poate substitui nimic, pentru că ne este intrinsecă, sau pentru că noi înşine suntem orizontul ei.

Senzaţia raţionalistă, imaginaţia nu au acces la dimensiunea ontologică – numai intelectul o poate pătrunde, în acest sens, gnoza se dovedeşte a fi o metafizică funcţională, calea de acces către nucleul ontologic al fiinţelor; ea ne revelează propria fiinţă, care e pură cunoaştere[57]; alţii vor spune „pură conştiinţă".

57 Cf. Frithjof Schuon, De Vunité transcendante des religions, Le Seuil; Sentiers de gnose, La Colombe; Logique et transcendance,

Această conştiinţă trează pe care o căutăm „suntem noi înşine”. „Totul este conştiinţă”, şi dincolo de această conştiinţă (*gnosis*) – nimic.

— *Această cale abruptă poate părea prea abstractă, inacceptabilă pentru unii.*

Ea pare, într-adevăr, să acorde o mai redusă importanţă atât existenţei fizice a fiinţei umane şi imaginaţiei, cât şi cunoaşterii obişnuite, expediată sub eticheta „iluzie” sau „minciună”.

Pentru aceşti „gnostici”, Iisus este cel care vine să ne elibereze de „partea înşelătoare”, adică de mental, pentru a vedea Realul, nu aşa cum îl gândim, cum îl resimţim sau ni-l imaginăm, ci „aşa cum El este”.

Toate pretinsele noastre cunoştinţe nu sunt decât produsul unei stări de beţie sau somnolente, din care trebuie să ne trezim – aceasta va fi tema principală din *Evangelium Veritatis* sau Codexul Jung.

Alte evanghelii nu vor păstra din acest „Unul” decât nostalgia, excluzând orice unificare sau „realizare” posibilă; ele vor evoca într-o mai mare măsură tragedia umană, „transpusă aici în dimensiunea carnală”. „Ceea ce cunoaştem – nu suntem” (este exact afirmaţia contrară celei făcute de gnoza Unului), şi în aceasta constă drama şi sfâşierea noastră, ceea ce face din noi nişte „exilaţi pe pământ”.

Această abordare diferită a Realului se va face într-un climat dualist; gnoza nu va mai fi, prin urmare, cunoaşterea Unului care suntem (nicio altă Realitate decât Realitatea în sine), ci cunoaşterea doi-ului, a înfruntării sau a „luptei” prin care existăm. Gnosticii nu vor mai fi, atunci, nişte contemplativi sau mistici, ci mai curând nişte „tragici”, nişte „oameni moderni”, vor spune unii.

Gnoza – cunoaştere a „doi”-ului sau dualism

— *Dar nu acest tip de gnosticism constituie subiectul predilect al majorităţii canalelor mediatice, confundându-l cu „adevărata gnoză a*?

Traditionnelles; Forme et substance dans les religions, Dervy.

Într-adevăr, dacă gnosticii Unului au tendinţa de a nu lua în considerare decât Realitatea Fiinţei, a Binelui, a Conştiinţei sau a Luminii, gnosticii dualişti (consideraţi a fi pseudognostici de către primii) vor invoca realitatea lumii în care trăim: realitate a răului, a absurdului, a umbrei, a violenţei şi a neantului…

Celor care le spun: „Dar priviţi frumuseţea naturii, inocenţa animalelor, toate minunăţiile Creaţiei (care trebuie păstrate şi salvate cu orice preţ); cât de minunată e Natura! cât de mărinimos e Dumnezeu!” gnosticii dualişti nu întârzie să le dea o replică pe măsură, şi nu doar evocând fenomene precum tsunami, cutremure de pământ, inundaţii şi alte cataclisme care produc, cu regularitate, ravagii pe întreaga planetă, măturând în dezlănţuirea lor „şi pe cei buni, şi pe cei răi”, fără diferenţiere…

Aceştia ne provoacă, totodată, prin întrebările lor abisale, care nu sunt simple speculaţii, ci reflexul unei observări atente a ciudăţeniilor „vieţii naturale”:

Cum ar fi putut un Dumnezeu suprem să conceapă incredibilele înlănţuiri, mecanisme, distrugeri, masacre, nimiciri care constituie manifestarea însăşi a vieţii? Ce spirit întortocheat a putut concepe, în lumea insectelor, în ceea ce priveşte procesul de procreare la călugăriţă, decapitarea masculului şi devorarea sa de către femelă? Oare ce fiinţă, de un sadism incomensurabil, a putut imagina înţepătura paralizantă a viespii amofile în carnea omizilor, devorate de vii de larvele celei dintâi? Cine şi-a permis să conceapă, numai cu scopul perfid de a complica copulaţia, oribila cavitate cu funcţie de reproducere – cloaca – pe care o au broaştele ţestoase? Ce demiurg paranoic o fi avut ideea de a crea aceşti viermi marini a căror femelă, de o sută de ori mai mică decât masculul, trăieşte în esofagul partenerului, dacă aşa se poate numi monstrul în care parazitează aceasta, fără ca măcar să o ştie? Cine a determinat, prevăzut, asigurat desfăşurarea tuturor acestor procese aberante, toate aceste căi deviate,

toate aceste bifurcări multiple ale vieţii[58]?

Problema pe care o pun aceşti „gnostici” este, evident, cea privind existenţa răului. Această problemă nu se pune doar în legătură cu fiinţa umană şi cu inteligenţa sa înspăimântătoare, folosită pentru a perpetua crima (cum am putea uita de Dachau, Buchenwald, Gulag şi alte lagăre ale morţii?). Răul este înscris nu doar în profunzimile genelor noastre, ci şi în străfundurile materiei.

Cei care şi-au explorat profunzimile propriilor gene, ca şi pe cele ale materiei, cu ajutorul unor „substanţe revelatoare”, se arată mai mult sau mai puţin îngroziţi în urma acestor incursiuni în miezul celulelor lor. Nimeni altul decât „Anticul Şarpe” (în care unii recunosc ADN-ul[59]) sălăşluieşte în noi, şi nu „Bunul Dumnezeu” din catehismele noastre.

— *Dar poate că „infernul este cel mai scurt drum către paradis ”? Poate că ar fi necesar să ducem până la capăt această explorare terifiantă a materiei, pentru a descoperi, dincolo de „Anticul Şarpe” şi de „Bunul Dumnezeu”, o realitate mai vastă care le conţine, dincolo de ceea ce numim „bine” şi de ceea ce numim „rău”*?

Este ceea ce vor încerca „gnosticii” de cel de-al patrulea tip. Pentru ei, învierea începe prin coborârea în infern; Dacă gnosticii de cel de-al doilea tip (sau pseudognostici), prin luciditatea lor, ajung la disperare în raport cu lumea, pentru a-i întoarce spatele cât mai rapid posibil, aceştia încearcă să transfigureze lumea, „pentru ca nimic să nu se piardă” şi pentru ca totul să se reîntoarcă spre lumină.

Dacă, în istoria umanităţii, nu ar exista înţelepţi şi sfinţi „transfiguraţi”, această ultimă viziune ar putea părea a fi încă un vis, încă o himeră pe lângă altele. Pentru „gnosticii” sau „pseudognosticii” la care ne referim, nu sunt posibile nici transfigurarea, nici mântuirea, nici

58 Jacques Lacarrière, Les Gnostiques, Gallimard, 1973, p. 28.

59 Narby, Le Serpent cosmique, Berg.

învierea în raport cu „această lume”, care e rea în mod intrinsec:

Ne scăldăm în rău ca în apa unei mări poluate, şi niciun purificator sufletesc – cu excepţia, doar, a celui propus de gnoză – nu e în măsură să ne cureţe. De unde caracterul fundamental corupt al tuturor acţiunilor şi instituţiilor umane: timp, istorie, puteri, state, religii, rase, naţiuni – toate aceste noţiuni, toate aceste sisteme născocite de către om sunt marcate de această tară primordială. […]

Chiar şi cel mai mărunt fapt îi incita pe gnostici să declare că forţe malefice s-ar dezlănţui neîncetat deasupra capetelor noastre. În acest fel, procesul cel mai simplu, ineluctabil, cel al hrănirii, este un exemplu tipic în legătură cu acest angrenaj malefic: căci a te hrăni, a întreţine viaţa, implică în mod direct moartea altor vieţuitoare. Fiecare naştere, fiecare perpetuare a vieţii extinde teritoriul morţii. Este un cerc neîntrerupt, la fel de vertiginos ca şi vârtejul stelelor sau desfăşurarea ciclică a timpului.

În acest cerc neîntrerupt, simplul fapt de a trăi, de a respira, de a te hrăni, de a dormi, de a visa implică existenţa şi amplificarea răului. Ceea ce darwiniştii vor numi mai târziu „lupta pentru existenţă şi selecţie naturală” a apărut în viziunea gnosticilor ca o probă flagrantă a viciului fundamental existent în univers. Însă, acest viciu iniţial, în care vechii evrei[60] şi creştinii vedeau amprenta Păcatului originar, antrenând, deci, responsabilitatea unică a omului singur, gnosticilor, dimpotrivă, li se părea a fi un statut impus omului. Acesta este o victimă a fatalităţii care îl supradetermină: adevăratul responsabil este demiurgul sadic şi pervers care a îndrăznit să conceapă, până în cele mai mici detalii,

60 Notă: noţiunea de „păcat originar“ lipseşte cu desăvârşire din iudaism. Nesupunerea Evei este dorită de către Dumnezeu, pentru a se pune premisele ieşirii, eliberării omului din inocenţa paradiziacă (Grădina Edenului), pentru a se confrunta cu Realul (Marc Halevy-van-Keymeulen).

o lume atât de crudă.[61]

În acest context, orice discurs care îşi propune să evoce frumuseţea universului, măreţia naturii, orice invitaţie „ecologică” la salvgardarea şi ocrotirea planetei par a fi vane şi ridicole. Ceea ce spun ele în legătură cu corpul uman este perfect valabil şi în ceea ce priveşte „corpul pământului”: a-l ocroti echivalează cu „a mângâia învelişul mătăsos al unui sac de excremente”.

Aceşti gnostici sau „pseudognostici” nu vor înceta să facă inventarul tuturor aberaţiilor, ororilor, nedreptăţilor care bântuie planeta, fie că e vorba despre natura în sine, fie despre lumea „hominizilor”. Concluzia lor e că, la originea unei astfel de cloace, nu se poate afla un Dumnezeu bun şi drept! Lumea aşa cum o vedem este, evident, creaţia unui monstru pervers: „Creatorul” nu poate fi decât un fals dumnezeu, un demiurg rău. A crede în el echivalează cu a te supune răului, a fi complice cu Fiinţa care ne face să existăm „întru moarte”.

Acest „dumnezeu”, în Evanghelia după Iuda, va primi numele de Ialdabaot9 (o variantă pentru Yahve, Sabaot). El este Dumnezeul Creator, Dumnezeul Vechiului Testament, care e responsabilul tuturor nenorocirilor noastre; Iisus Salvatorul nu poate fi decât trimisul unui alt Dumnezeu, Străinul, Inscrutabilul, Cu-Totul-Altul, a cărui primă emanaţie este Barbelo[62][63], Marea înţelepciune.

El este cel care trebuie să ne elibereze din această lume pervertită, începând cu acest trup corupt, şi Iuda va fi cel care îl va ajuta pe Iisus să „termine” cu acesta, să „se elibereze de acest înveliş carnal” 11…

— *De ce, pentru „gno*stier *sau „pseudognostici”, natura, materia, corpul sunt atât de pervertite*? *Care este acea scânteie de lumină, de cunoaştere* (gnosisi *graţie căreia ei ştiu „că nu sunt din această lume”*?

---

61 Jacques Lacarriere, op. cit., pp. 27-28.

62 Notă: Ialdabaot vine de la YLD BEWT, care semnifică: „cel care dă naştere terorii“ (Marc Halevy-van-Keymeulen).

63 Ibid.y capitolul 56.

Şi de ce nu se servesc ei de această scânteie pentru a lumina lumea, a o transforma? (Este ceea ce va constitui tema transfigurării corpului şi a materiei în cazul Părinţilor Bisericii, sau gnoza de al patrulea tip).

Pentru că pentru aceşti „gnostici” sau „pseudognostici” această scânteie „nu e din această lume” şi nu trebuie să fie contaminată de ea.

Termenii prin care desemnează ei lumea „de aici” sunt mereu aceiaşi: „fortăreaţă ermetic închisă”, „temniţă”, „cloacă”, „smârc”, „deşert”. La fel – şi în cazul corpului uman: acesta este un „mormânt”, o „haină aspră”, un „lanţ”, un „intrus”, o „mare sufocantă”, un „vampir”.

Scânteia divină care vine de la „adevăratul Dumnezeu”, şi nu de la „creator”, este ceea ce ne poate ajuta să ne eliberăm din această creaţie perversă, opacă, înăbuşitoare şi rea. Această scânteie este nostalgia noastră după o „altă” lume, după o lume mai bună. Cea în care ne aflăm în prezent nu e nicidecum de salvat, este coruptă prin natura ei, originea ei fiind Răul însuşi: Creatorul.

Trebuie să salvăm numai scânteia, şi pulberea să o redăm Pământului.

Pentru aceşti „gnostici”, exprimarea atribuită lui Iisus („Sunt în lume, dar nu sunt din această lume”) arată clar că el e unul de-ai lor – exprimarea este simplă, explicită.

Acest sentiment – de a fi surghiunit în abisurile cosmosului, pe o planetă şi într-o structură carnală constituite din molecule îngrămădite în combinaţii mai mult decât îndoielnice, în amalgamuri complexe, inextricabile, care constituiau, cumva, suportul material al recluziunii noastre spirituale… Demiurgul sadic şi pervers, responsabil în raport cu această lume şi cu existenţa noastră, s-a străduit, prin toate aceste incredibile combinaţii de molecule, prin aceste agregate indisolubile de materie, să ne facă imposibilă, sau extrem de aleatorie, orice încercare de evadare din temniţa carnală şi

planetară.[64]

— *Aşadar, omul este un exilat pe o planetă văzută ca o temniţă pentru popoare, într-un corp-carceră a* sufletului… *Să existe vreo ieşire din această temniţă*? *Cum s-ar putea evada*?

Pentru aceşti „pseudognostici”, înainte de toate – prin dispreţuirea materiei şi a corpului (renunţarea la rău echivalează cu renunţarea la lume, cu renunţarea la trup…).

Pentru ei, există mai multe modalităţi de a renunţa la trup, de a-l suprima. Unii „gnostici” vor renunţa la condiţia trupească prin asceză, post, priveghi, mai ales abstinenţă, căci se impune evitarea cu orice preţ a procreării, care e perpetuare a acestei lumi pervertite, complicitate cu diavolul creator.

Alţii, pentru a-şi epuiza corpul, vor alege calea orgiei, desfrâul; şi pentru ei, ca şi pentru asceţi, se impunea evitarea procreării.

Epifaniu, în 335, a fost martorul uneia dintre aceste orgii. Ea avea loc la „barbelognostici”, secta de la care provine, fără niciun dubiu, Evanghelia după Iuda[65].

Când sunt deja ghiftuiţi şi când şi-au umplut, dacă pot să mă exprim aşa, vinele de un plus de vigoare, ei se dedau desfrâului. Bărbatul se ridică de lângă partenera sa şi îi spune. „Ridică-te şi împlineşte *agape*-ul (uniunea din iubire) cu fratele”. Nenorociţii încep, atunci, cu toţii, să se dedea luxurii, şi deşi roşesc numai la gândul de a le descrie practicile imunde, îmi voi învinge, totuşi, stânjeneala, pentru că nici lor nu le e ruşine de ceea ce fac. Deci, odată ce se vor fi împreunat, ca şi cum această crimă de prostituare nu le-ar ajunge, ei ridică către cer produsul neruşinării lor; bărbatul şi femeia înaintează cu ochii către cer şi, ţinând în mâini sperma, o oferă Tatălui, spunând: „Îţi oferim acest dar, trupul lui Hristos”. Apoi se împărtăşesc cu propria lor spermă, spunând: „Iată trupul

64 Jacques Lacarriere, op. cit.y p. 34.

65 Cf referinţe la Barbelo, la Sophia inferioară şi la „uciderile de copii“.

lui Hristos, iată Pastele pentru care suferă trupurile noastre, pentru care mărturisim pătimirea lui Hristos”. Ei procedează exact la fel şi cu sângele menstrual al femeii. Adună sângele impur şi se împărtăşesc în acelaşi fel, spunând: „Iată sângele lui Hristos”. Însă, dedându-se acestor promiscuităţi, insistă asupra faptului că trebuie să se evite procrearea. Practicarea acestor acte ruşinoase se face numai din pură voluptate. Îndeplinesc actul voluptuos până la obţinerea satisfacţiei, îşi adună sperma pentru a o împiedica să penetreze, apoi îşi mănâncă produsul ruşinii.[66]

Această practică este consecinţa raportării la o doctrină. Dacă insist puţin asupra acestei doctrine, o fac pentru că ne furnizează informaţii despre contextul în care a putut fi scrisă Evanghelia după Iuda, ea făcând referire, cum am menţionat deja, la Barbelo:

Barbelo este o putere feminină care se găsea în cel de-al optulea cer (cercul superior al Ogdoadei), de unde îşi exercita puterea asupra Arhonţilor. Ea însăşi emanase de la Tatăl necunoscut, de la adevăratul Dumnezeu. Ea a generat un fiu cu numele de Sabaot, care s-a înstăpânit pe cel de-al şaptelea cer. Şi de-aici, lucrurile iau o întorsătură proastă. Căci Sabaot, în loc să recunoască autoritatea Mamei sale şi să se supună adevăratului Dumnezeu, se consideră el însuşi a fi adevăratul Dumnezeu şi pretinde să guverneze întreaga creaţie. De altfel, el se exprimă tranşant în acest sens: „Sunt, spune el, Eternul. Nu mai există vreun alt Dumnezeu în afară de mine”. În faţa acestui act de uzurpare, Barbelo îşi dă seama că soarta lumii stă sub semnul denaturării şi că trebuie să remedieze consecinţele acestei insubordonări. În ce fel? Seducându-i, unul câte unul, pe Arhonţi, pentru a-i sustrage influenţei lui Sabaot. „Ea li se arătă, spune textul barbelognostic, sub o formă impresionantă, îi seduse şi le culese sperma, pentru a-şi uni cu ea Puterea-i dispersată în diferitele fiinţe”. Acesta este actul iniţial prin care se inaugurează

66 Cf Epifanie din Cipru, „Panarion“, în Lacarriere, op. cit.y pp. 103-104.

salvarea lumii: trebuie „recuperată” puterea lui Barbelo, dispersată în fiecare fiinţă, prin intermediul spermei, şi reconstituită unitatea primordială.[67]

Înţelegem mai bine, acum, ritualul barbelognostic al cărui martor a fost Epifaniu. Este vorba despre repetarea actului lui Barbelo, adică de „a recupera sperma fiecărei fiinţe vii”, pentru a se evita situaţia în care acestea ar fecunda din nou materia, propagând, astfel, nefericirea. În spermă este ascunsă scânteia de lumină care trebuie să se întoarcă în strălucirea şi în focul originar. Dacă, însă, „din greşeală”, ne spune Epifaniu, barbelognosticul şi-a lăsat sămânţa să pătrundă prea adânc, şi femeia rămâne însărcinată, ascultaţi ce pot face, încă şi mai abominabil. Ei extirpă embrionul de îndată ce pot să îl prindă cu degetele, iau acest avorton, îl pisează într-un soi de mojar, amestecă miere, piper şi diferite condimente, precum şi uleiuri parfumate, pentru a-şi alunga dezgustul, apoi se reunesc – o adevărată comunitate de porci şi de câini –, şi fiecare se împărtăşeşte cu degetele din această pastă. „Masa” odată sfârşită, ei încheie cu această rugăciune: „Nu i-am permis Arhontelui voluptăţii să îşi bată joc de noi, ci am cules eroarea fratelui”. Acesta este, în ochii lor, Omagierea pascală perfecta. Mai practică multe alte mârşăvii. Atunci când, în reuniunile lor, intră în extaz, îşi mânjesc mâinile cu ocara spermei lor, o întind peste tot şi, cu mâinile astfel mânjite, şi cu trupul perfect dezgolit, se roagă pentru a obţine, prin această acţiune, neîngrăditul acces la Dumnezeu.[68]

Această mărturie a lui Epifaniu ne ajută, totodată, să înţelegem mai bine un pasaj obscur din Evanghelia după Iuda, unde se pomeneşte despre oficianţi „ucigaşi de copii”[69].

Toate aceste lucruri ni se pot părea a fi înspăimântătoare, însă ele sunt, în acelaşi timp, expresia

67 Ibid., pp. 102-103.

68 Ibid., p. 105.

69 Evanghelia după Iuda, capitolul 38.

unei perfecte logici „dualiste”: când, graţie „gnozei”, putem cunoaşte identitatea celor două lumi, lumea luminii şi lumea întunericului, lumea Dumnezeului superior şi lumea Dumnezeului creator, lumea Spiritului şi lumea materiei, se impune să facem o alegere!

— *În zilele noastre, unii aleg lumea materiei şi a creaţiei, dispreţuind orice altă lume posibilă, pe care o cataloghează drept „lumeprimitivă*.

Înşişi gnosticii sau „pseudognosticii” aleg lumea Spiritului sau a Dumnezeului superior, dispreţuind această „lume de aici” şi făcând totul pentru a o nega şi a o distruge, fie prin excesele ascezei, fie prin cele orgiastice, prin exagerările renunţării sau ale defulării. Şi ei sunt în căutarea „unicului” sau a Unului, pentru că niciuna din cele două nu este o iluzie: una din cele două trebuie să dispară…

Mai rămâne ca între cele două, între lumea gravitaţiei şi cea a graţiei, să existe o a treia lume, nici doar materie, nici doar spirit; o lume intermediară, în care se întâlnesc cele două, acea lume care ar fi „locul” (*topos*-ul) autentic al omului, dat fiind că, pentru gnosticii de al treilea tip, omul este o „mixtură” de materie şi spirit.

Gnoza – cunoaştere a „stării intermediare” sau pătrundere în lumea *imago*-ului (imaginală)

— Evanghelia după Maria *şi textele „filosofiei vizionare** ne vorbesc despre această lume intermediară sau „imaginală”. Despre ce este vorba*?

Într-adevăr, pentru aceşti filosofi, gnoza a pătruns în lumea *imago*-ului, în lumea revelaţiilor, a viziunilor şi iluminărilor.

Pentru aceştia, gnoza nu s-ar putea rezuma doar la o înţelegere pur intelectuală. Se poate vorbi despre o „gnoză care are un suflet” – ea ţine de o cosmologie şi de o antropologie pe care le-au interiorizat.

Ea vizează o schemă care configurează trei universuri sau, mai curând, trei categorii de univers:

— Există lumea fizic-sensibilă, înglobând atât lumea

noastră terestră (guvernată de către sufletele umane), cât şi universul sideral (guvernat de către sufletele sferelor): este lumea „fenomenelor” (*molk*).

— Există lumea suprasensibilă a sufletului sau a îngerilor-suflete: Malakutul în care se găsesc lumile mistice şi care începe „la nivelul suprafeţei convexe a celei de-a noua sfere”.

— Există universul purelor inteligenţe arhanghelice.

Acestor trei universuri le corespund trei organe ale cunoaşterii: simţurile, imaginaţia, intelectul; triadă căreia îi corespunde triada antropologiei: corp, suflet, spirit, triadă care guvernează tripla dezvoltare a omului, începând cu lumea de aici şi până la reînvierile lui în celelalte lumi.

Odată cu Henry Corbin, aş spune că nu mai suntem constrânşi de dilema gândirii şi a întinderii, de schema unei cosmologii şi a unei gnoseologii limitate la lumea empirică şi la cea a înţelegerii abstracte. Între cele două, urmează să se interpună o lume intermediară, cea pe care aceşti „gnostici” o desemnează a fi *alam al-mithâl*, „lumea imaginii”, *mundus imaginalis*: o lume la fel de reală în plan ontologic, ca şi lumea simţurilor şi cea a intelectului.

O lume care necesită o facultate de percepere de un anumit tip, având o funcţie cognitivă şi o valoare „noetică” la fel de reale, de legitime ca şi cele ale percepţiei sensibile sau ale intuiţiei intelectuale.

Această facultate este forţa imaginativă, ca fiind aceea pe care nu trebuie, în niciun caz, să o confundăm cu imaginaţia identificată, de către aşa-zisul om modern, cu „fantezia” şi care, potrivit acestuia, nu secretă decât „imaginarul”. Şi iată-ne ajunşi în miezul căutării noastre şi confruntându-ne cu problema terminologiei…

— *Într-adevăr, ce este acest univers intermediar*?

Pentru aceşti „gnostici”, spaţiul perceptibil prin simţuri cuprinde „şapte climate”.

Dar mai există un climat, reprezentat tocmai de către această lume care în mod evident posedă întindere şi

dimensiuni, figuri şi culori, fără ca acestea să fie perceptibile prin simţuri, aşa cum sunt ca proprietăţi ale unor corpuri fizice. Aceste dimensiuni, figuri şi culori constituie însuşi obiectul percepţiei imaginative sau al „simţurilor psihospirituale”.

Şi această lume pe deplin obiectivă şi reală, în care tot ceea ce există în lumea sensibilă îşi găseşte corespondentul, neperceptibil însă, prin simţuri, este cea pe care o desemnăm ca fiind „cel de-al optulea climat”. Termen suficient de elocvent prin el însuşi, dat fiind că semnifică un climat „de dincolo de „climate, un loc „de dincolo de „orice loc, de dincolo de „unde” (*Nâkojă-Abând*!).

Termenul special care o desemnează în arabă, *alam al-mithâl*, poate fi tradus, eventual, şi prin: *mundus archetypus*.

Aceşti „gnostici” o desemnează şi ca pe lumea „imaginilor în suspensie” (*mothol mo allaqa*). Ei desemnează, prin aceasta, un mod de a fi propriu realităţilor acestei lumi intermediare: *Imaginaţia*.

Precizia acestui statut ontologic e rezultatul unor experienţe spirituale vizionare la care aceşti „gnostici” pretind să ne raportăm în mod legitim, exact cum, în astronomie, ne raportăm la observaţiile unui Hiparh sau a unui Ptolemeu.

„Gnoza” este, aşadar, o experienţă spirituală vizionară.

Imaginaţia activă este „oglinda” prin excelenţă, *topos*-ul epifanic al imaginilor din această lume arhetipală; aceasta este raţiunea pentru care teoria referitoare la *mundus imaginalis* are legătură cu o teorie asupra cunoaşterii imaginative şi a funcţiei imaginative. Funcţie cu adevărat centrală, mediatoare, în virtutea poziţiei mediane deţinute de *mundus imaginalis*.

Este o funcţie care favorizează simbolizarea tuturor universurilor, unele prin intermediul celorlalte, şi care ne permite să ne reprezentăm experimental faptul că aceleaşi

realităţi substanţiale asumă forme corespunzătoare fiecărui univers în parte.

— *În acest fel, caracteristică gnozei este o veritabilă funcţie de „simbolizare*”?

Da, ea stabileşte o conexiune între lumi cu statute ontologice eterogene. Tocmai funcţia cognitivă a imaginaţiei este cea care permite fundamentarea unei „cunoaşteri analogice” riguroase, eliberate de dilema raţionalismului curent, care nu lasă loc decât alegerii între cei doi termeni ai dualismului banal: ori „materia”, ori „spiritul”, dilemă căreia „socializarea” conştiinţelor sfârşeşte prin a-i substitui-o pe cealaltă, nu mai puţin fatală: ori „istorie”, ori „mit”.

Este genul de dilemă în faţa căreia nu clachează cei familiarizaţi cu „cel de-al optulea climat”, regat al „corpurilor subtile”, al „corpurilor spirituale”, prag al Malakut-ului sau lume a sufletului.

În lucrările sale, Henry Corbin face referire la „gnosticii” tradiţiei islamice. În cadrul tradiţiei creştine, ar trebui să îi menţionăm pe toţi acei „mistici vizionari”, care ţin în mai mare măsură de ceea ce s-a numit „mistica nupţială” (mistica cisterciană şi carmelită), pentru a o diferenţia de „mistica esenţei” (mistica renană), la care aderă gnosticii „de primul tip”.

Cartea Apocalipsului, Evanghelia după Maria ar aparţine tipului de „gnoză” considerat a fi „de tipul al treilea”.

— *Nişte cuvinte atribuite Mariei Magdalena ilustrează foarte bine această deschidere posibilă a inteligenţei şi a imaginaţiei umane către această lume intermediară. Ea îl întreabă pe Hristos, reînviat*:

„Cum este posibil să te văd?

E graţie psyche-ului sau a pneumei?”[70]

Altfel spus, această experienţă privindu-l pe cel înviat este una de ordin psihic, o halucinaţie, o proiecţie a fiinţei

70 J.-Y. Leloup, VÉvangile de Marie, traducere şi comentarii, Albin Michel, 1997, pp. 10, 20-25.

dragi în raport cu pierderea căreia nu reuşim să ne resemnăm, sau este o experienţă „pneumatică" spirituală sau mistică?

Hristos îi răspunde Mariei Magdalena că nu e nici nebună, nici mistică, şi că această viziune asupra trupului său reînviat ţine de ordinea naturală, dat fiind că ea ştie să se servească de acel organ al viziunii nu exclusiv carnale, nu exclusiv spirituale, de acel organ pe care îl numim *nous* şi care îi permite să „vadă" vizibilul şi invizibilul, căci trupurile înviate nu mai aparţin lumii obişnuite a spaţiului-timp, vizibile şi sensibile. „Nu mă atinge", îi spune Iisus: nu mă reţine sau nu mă readuce în cunoscut, în spaţiul-timpul în care m-ai cunoscut, însă Iisus nu aparţine încă lumii invizibilului pur, lumii Tatălui: „Încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Ci, du-te la fraţii Mei, şi spune-le că Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru […]" (Ioan, 20, 17.)

— *Această lume intermediară, care este lumea Celui înviat şi a corpurilor întru slavă, nu este şi lumea arhetipurilor şi a „Ideilor" în sensul platonician al termenului*?

Într-adevăr, pentru aceşti gnostici, această lume a arhetipurilor şi a Ideilor are „mai multă" realitate decât a noastră, care rămâne tranzitorie şi perisabilă – planurile arhitectului supravieţuiesc prăbuşirii edificiilor care au fost realizate conform acestora. Şi totuşi, această lume „imaginală", „ideală", „arhetipală", nu e încă lumea absolut reală, este doar o etapă către aceea.

Ceea ce îl diferenţiază pe gnostic de schizofren sau de psihotic este faptul că nu se opreşte în această lume a imaginilor, ci trece dincolo de ele… ca prin tot atâtea „climate" sau trepte ale unei scări care îl conduce către „fără-climat", „fără-chip", „fără-formă" – nivelul ultim al scării.

În Evanghelia după Maria, Maria Magdalena, după ce descrie călătoria sufletului prin aceste diverse climate, încheie prin a spune că se îndreaptă spre „Tăcere", spre

„Odihnă”[71].

— *Este ceea ce se spun, altfel formulat, şi alte culturi, precum* Bardo Thodol (Bardo *înseamnă*: *„intermediat*). *Toate aceste viziuni sunt manifestări ale conştiinţei, la care nu trebuie să ne oprim, dacă dorim să cunoaştem „lumina pură şi limpede*

Din păcate, se poate întâmpla să ne şi oprim, să ne facem din imagini – idoli, să cultivăm lumea intermediară, să facem din mijloc un scop. Aşadar, din nou, contemplarea devine idolatrie şi ataşament; gnoza nu mai e decât gnosticism, imaginatul nu mai e decât imaginar, starea intermediară nu mai e mediatorul între vizibil şi invizibil, nu mai e decât varianta dintre două moduri de manifestare a vizibilului: mai curând voyeurism decât viziune.

„Spre deosebire de cel care descoperă, cel care inventează nu adaugă lucrurilor, nu aduce fiinţelor decât nişte măşti, nişte stări intermediare, fier topit”, spunea René chiar.

Pseudognosticul, cel care „inventează”, spre deosebire de cel care „descoperă” (adevăratul gnostic), nu adaugă lucrurilor, nu aduce fiinţelor decât nişte măşti, nişte stări intermediare lipsite de transparenţă, un amestec de imagini, de idei sau de senzaţii, exact contrariul gnozei…

Cunoaşterea (*gnôsis*) ca integrare a trei-ului sau transfigurare

— *Să existe, într-adevăr, această a patra cale care ar fi, totodată, cunoaşterea Unului – intuiţia asupra Fiinţei Absolute –, dar şi cunoaşterea pozitivă a lumii ca „participare „deşi relativă, la Fiinţa absolută, şi cunoaşterea lumii intermediare ca relaţie necesară între Relativ şi Absolut*?

Integrarea acestor trei modalităţi de cunoaştere este ceea ce tradiţia creştină numeşte Transfigurarea, sau transformarea şi pătrunderea Fiinţei umane, în integralitatea ei, corp (*soma*), suflet(*psyché*), spirit (*nous*),

71 Ibid., pp. 17, 4-6.

în lumina Viului.

Se pare că şi Irineu, Clement din Alexandria, Origen, Evagrie, Grigore din Nysa, Dionisie Teologul, Maxim Mărturisitorul vorbesc despre „gnoză” ca despre un element al *Théosis-vXIII*, instrument al îndumnezeirii noastre.

Prin aceasta, inteligenţa şi inima nu se mai opun una alteia; gnoza este cunoaşterea *Agape-ului* (Iubire necondiţionată), căci, după cum spune Sfântul Ioan: „Dumnezeu este *Agapèu*.

„Unul este Iubire”, şi această Iubire nu ne îndumnezeieşte doar spiritul (*nous*) şi accesul la lumea ontologică, ci şi sufletul (*psyché*) şi accesul la lumea imaginală, dar şi corpul (*soma*\ prin care avem acces la lumea sensibilă, căci şi materiei i se deschide orizontul către lumină. Nu este, oare, deja lumină, prin însăşi esenţa ei?

Vladimir Lossky ne reaminteşte:

Sfânta Scriptură abundă în expresii referitoare la lumină, la iluminarea dumnezeiască, la Dumnezeu care este numit Lumină. Pentru Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, acestea nu sunt metafore, figuri retorice, ci cuvinte exprimând un aspect real al dumnezeirii. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta se face pentru că El nu poate rămâne străin experienţei noastre. „Gnoza”, cunoaşterea dumnezeirii, la nivelul ei cel mai înalt, este o experiere (o trăire) a luminii necreate, însăşi această experienţă fiind lumină: în *lumine tuo videbimus lumen* – „în Lumina Ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 10). Este tocmai ceea ce percepem şi realitatea prin care percepem trăirea mistică. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, trăirea luminii, care este viaţa duhovnicească conştientă sau „gnoză”, descoperă prezenţa harului dobândit de persoana umană. „Noi nu vorbim despre lucruri pe care nu le ştim – spune el –, ci dăm mărturie despre ceea ce ne este cunoscut. Căci lumina străluceşte deja în întuneric, în noapte şi în zi, în inimile şi în minţile noastre. Această

lumină fără apus, fără schimbare, nestricăcioasă, care nu se întunecă niciodată ne iluminează; ea vorbeşte, activează, ea este vie şi dătătoare de viaţă, ea preschimbă în lumină pe cei pe care îi iluminează. Dumnezeu este Lumină şi cei pe care îi învredniceşte să-L vadă îl văd ca Lumină, cei care L-au primit, L-au primit ca Lumină. Căci Lumina slavei Sale premerge feţei Sale şi este cu neputinţă să se arate altfel decât în Lumină. Cei ce n-au văzut această Lumină nu L-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este Lumină. Cei ce n-au primit această Lumină, nu au primit încă harul, căci primind harul, se primeşte Lumina dumnezeiască şi pe Dumnezeu […]" 19

Tomul aghioriticy o apologie redactată de către călugării de pe Muntele Athos, va distinge lumina sensibilă, lumina inteligenţei (am putea adăuga, aici, lumina imaginatului) şi lumina necreată, care le depăşeşte şi le integrează. Am putea spune că, în experienţa lor, aceştia disting, dincolo de cunoaşterea prin simţuri, cunoaşterea prin intelect, cunoaşterea prin intermediul imaginaţiei, o cunoaştere autentică, care le depăşeşte, neafectând nici simţurile, nici intelectul, nici imaginarul; niciuna dintre facultăţile omului nu este considerată ca fiind rea sau inferioară, însă toate cer să fie traversate şi transfigurate de această lumină:

Lumina inteligenţei – spun călugării atoniţi – este diferită de cea percepută prin simţuri. Într-adevăr, lumina sensibilă ne dezvăluie obiectele perceptibile prin simţuri, în timp ce lumina intelectuală serveşte manifestării adevărului care sălăşluieşte în gânduri. Prin urmare, vederea şi inteligenţa nu percep una şi aceeaşi lumină, ci fiecăreia dintre aceste două facultăţi îi este pro[72]

prin să acţioneze conform naturii şi limitelor ei specifice. Cu toate acestea, cei care se dovedesc demni de a primi graţia şi forţa spirituală şi supranaturală percep atât prin simţuri, cât şi prin intermediul inteligenţei ceea

72 Lossky, Théologie mystique de l'Église d'Orient, Aubier, 1944, p. 216 (p. 248 pentru ediţia românească — v. nota 100).

ce e mai presus de orice simţ şi de orice intelect… în ce fel? Acesta e un lucru cunoscut numai de către Dumnezeu şi de către cei care au încercat experienţa harului său[73].

Ce se mai poate spune după toate acestea? Ar mai trebui să evocăm şi experienţa Sfântului Serafim de Sarov, în care marele teolog Vladimir Lossky recunoaşte „în simplitatea ei, toate doctrinele părinţilor orientali în ceea ce priveşte «gnoza», conştiinţă a graţiei care îşi atinge nivelul maxim în viziunea asupra luminii divine”[74].

Această lumină umple persoana umană, devenită „una cu Dumnezeu”. Nu mai este un extaz (o „iluminare” sau o „înţelegere prin intelect”), stare pasageră care răpeşte, care smulge fiinţa umană din cadrul experienţei ei obişnuite, ci o viaţă conştientă în lumină, în comuniunea neîntreruptă cu Realul ultim şi intim.

— *Ar mai exista şi alte abordări care să completeze cele „patru tipuri de gnoză a evocate de către dvs*?

Da, ar trebui, desigur, să evocăm utilizarea esoterică, sincretică şi fenomenologică a cuvântului „gnoză”. Am făcut aceasta în cartea mea *Introduction aux „vrais obilosophes”*[75]. Ar fi, de asemenea, interesant să vedem ce utilizare dă acestui termen un psiholog precum Carl Gustav Jung[76]. Ne-am lansa într-un studiu fără sfârşit…

Înainte de a conchide, ne puteţi spune în ce categorie de „gnostici” vă plasaţi? *Deseori, fiind suspectat de „erezie”, s-a folosit acest termen în raport cu dvs., iar dvs. păreţi să fiţi apărătorul unei gnoze pe deplin tradiţionale şi ortodoxe*!

Într-adevăr, m-au nedumerit adesea judecăţile „definitive” venind dinspre cei care nu au avut, măcar, onestitatea de a-mi citi cărţile. Încă o dată – de ce atâta ură şi ignoranţă? Chiar nu-mi dau seama… Oare libertatea

---

73 P. G., t. 150, col. 1833 D.

74 Cf Anexa 5, Sfântul Serafim de Sarov.

75 Cf Anexă.

76 J.-Y. Leloup, Introduction aux « vrais Philosophes », Albin Michel, 1998.

şi adevărul pătre care ne invită evangheliile să trezească chiar atâta teamă?

Pentru că m-aţi întrebat, m-aş rezuma la cele patru „tipuri de gnoză” pe care le-am evocat, pentru a încerca să aflu ce „tip de gnostic” aş putea fi…

E neîndoielnic că gnoza Unului sau „gnoza de primul tip” m-a fascinat o bună bucată de timp, şi continuă să mă fascineze – ea conferă altitudine, nobleţe unei existenţe… Este o bună experienţă, uneori, să asişti la vacarmul lumesc de la înălţimea tăcerii pe care o presupune… Această gnoză nu conduce, totuşi, la indiferenţă sau la orgoliu, cum consideră unii. Pentru Sf. Irineu, numai „pseudognoza” este cea care „exaltă vanităţile”. Adevărata gnoză, dimpotrivă, te face smerit: „Ce ai tu în plus faţă de ceea ce ai primit deja?” Ce poate exista, dacă nu există Dumnezeu? Numai Fiinţa există, în absenţa ei – Nimic.

În mod clar, această atitudine gnostică nu ia suficient de mult în serios realitatea răului şi a contingenţelor în care e prinsă viaţa noastră în lume… însă nu pot să decretez că lumea este rea, creaţia unui dumnezeu pervers, aşa cum gândesc şi simt „gnosticii de cel de-al doilea tip”.

Nu mă simt atras nici de calea ascezei, nici de cea a orgiei. „Calea de mijloc”, care e „pe coama valului”, mă atrage în mai mare măsură. Trupul nu trebuie nici distrus, nici epuizat, ci acceptat.

Oare, strivind nimfa, o ajutăm să devină fluture? A o hrăni bine, a o îngriji corespunzător, nu înseamnă oare să ai grijă de aripile sale, care se dezvoltă tainic, odată cu timpul care înaintează, acest timp care nu e un „timp urât”, ci durata necesară maturării, sau timpul trecerii către o altă formă (*metamorphosis*: transfigurare)?

Din acest motiv, conţinutul Evangheliei după Iuda mi se pare a fi extrem de searbăd, în raport cu celelalte evanghelii. Dacă singura misiune a lui Iuda este să îl ajute pe Iisus „să se elibereze de învelişul său carnal”, unde este noutatea? Prin orice accident sau prin simplul curs al

lucrurilor s-ar fi ajuns tot acolo… Din fericire, sursele mele de inspiraţie, în ceea ce îl priveşte pe Iuda, nu se limitează la această evanghelie – nu aş fi avut elementele necesare construirii unui roman, nici măcar ridicării unei probleme, darămite a unei enigme[77].

Pe de altă parte, viziunea asupra lui Hristos sau a hristologiei conţinută în Evanghelia după Iuda ţine de această „consecinţă a dualismului" pe care o numim „docetism", tendinţă pe care am denunţat-o îndeajuns în cărţile mele pentru a mai reveni acum asupra ei[78].

Misterul, pentru mine, nu rezidă în faptul că „Dumnezeu este Dumnezeu", ci în acela că „Dumnezeu este om". Ce se înţelege prin aceasta? Cum de este posibil? întruparea este cea care naşte întrebări în mine, problema „Logosului care se întrupează" în trupul lui Hristos, dar şi în noi înşine…

Dualismul sau docetismul constituie modalităţi de a evita această problemă (încarnarea): „ori – ori".

„Ori" cred în Dumnezeu, „ori" cred în om.

Pentru mine, cele două aspecte sunt inseparabile, aşa cum materia şi lumina sunt cei doi poli ai aceleiaşi realităţi.

9

— Faptul că vă puneţi întrebări cu privire la aceşti doi poli, umanul şi divinul Realului, v-a determinat, poate, să vă manifestaţi interesul faţă de gnoza „stării intermediare „sau gnoza de cel de-al treilea tip?

Fără îndoială…

Există, în Evanghelia după Maria şi în alte evanghelii (Toma, Ioan, Filip), o cunoaştere care nu instituie opoziţie între lumea spirituală şi cea materială ci dimpotrivă, celebrează „Uniunea" dintre ele (în acest sens, Evanghelia după Filip mi se pare a prezenta o importanţă

77 J.-Y. Leloup, Un homme trahi. Le roman de Judas, urmat de Judas: réflexions autour d'une énigme, Albin Michel, 2006.

78 Cf Tout est pur pour celui qui est pur, unde este dezvoltată tema sexualităţii lui Hristos şi a Realismului întrupării.

deosebită; sexualitatea, care, în majoritatea curentelor „pseudognostice”, este fie negată fie exaltată, aici pare să îşi găsească adevărata-i menire: receptacul al luminii, participare la Actul însuşi al vieţii şi al

Iubirii, „care face să se mişte pământul, inima omenească şi stelele…”).

Totuşi, trebuie să recunosc că, uneori, atunci când insistă pe descrierea climatelor lumilor intermediare, care fac legătura între material şi spiritual, aceste texte din cel de-al treilea tip mi se par plicticoase (voi face, totuşi, o excepţie în ceea ce îi priveşte pe îngeri, cu multitudinea lor de culori, care formează un curcubeu între materia greoaie şi purul Necreat).

Mi s-a întâmplat, chiar, să îi scriu unui prieten care mă bătea la cap cu „succesul comercial răsunător” al Evangheliei după Iuda:

„Oare de ce elaborează pseudognosticii atâtea sisteme, emanaţii, eoni, ogdoade etc.? După cum, prin orgii, încearcă să epuizeze corpul (să-l epuizeze pentru a se disocia de el, pentru a-l nimici prin plăcere, o plăcere mereu insaţiabilă, nepotolită), urmăresc prin «orgiile lor mentale» să epuizeze spiritul, să îl «îndoape» ca pe o gâscă căreia i s-au tăiat aripile, pentru ca acesta să «plesnească» sub greutatea atâtor idei, imagini şi deliruri”.

Mărturisesc încă o dată că gnoza de „cel de-al patrulea tip” mă sensibilizează cel mai tare şi mă vizează în mod direct: transfigurarea tuturor miasmelor noastre, căci nu se pune deloc problema de a le nega, ci de a le asuma, de a le vedea ca pe îngrăşământul necesar înfloririi orhideelor noastre celor mai fragile.

— *Dar creştinismul nu este o cale a renunţării*?

Nu, creştinismul nu este o cale a renunţării, nici a exasperării, nici la nivel trupesc, nici la nivel mental, nici la cel imaginar, şi nu e nicio cale de abstractizare, de recul, de „punere între paranteze” (*epoke*) a Realului ca atare, ci o cale de asumare şi de transformare a acestui

Real „aşa cum e”.

Acceptare non-pasivă, instaurarea posibilului, a unei schimbări inevitabile, dar orientată… orientată către mai multă lumină şi iubire; nici această iubire, nici această lumină nu constituie contrariul urii, al fricii, sau al umbrei, ele sunt însăşi „materia” acestei un, a acestei frici, a acestei umbre „transformate”.

— *Toate acestea nu sunt simbolizate, în creştinism, prin inseparabilitatea crucii de reînviere*?

Da, trebuie să fii „cu adevărat mort” pentru a fi reînviat, altfel – ce „reînvie”? Trebuie să fii cu adevărat om pentru a fi Dumnezeu, altfel – ce poate fi îndumnezeit?

Ce ar fi lumina fără materia (grosieră sau subtilă) care ne permite să o vedem?

Ce ar fi Iubirea în absenţa unui trup, a unui suflu, a unei inimi, a unui cuvânt… în care să se întrupeze? Un vis, fără îndoială, însă – „cine” ar visa acest vis? învăţătorul spunea:

Şi viaţa veşnică este aceasta (*aionios zoé*), să te cunoască pe Tine (*gignoskousin*), singurul Dumnezeu adevărat (*mouon alethinou théon*) şi pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis Tu (*acesteilas*) [79].

Aceste cuvinte rezumă foarte bine ceea ce este „adevărata gnoză” şi ilustrează ce tip de gnostic aş dori să fiu; le traduc şi le dezvolt (cât mai aproape de versiunea grecească) astfel:

Viaţa eternă, adevărata Viaţă, cea care nu dispare când moare acest trup, acest psihism, acest spirit pe care Ea le-a animat, inspirat, săvârşit; această Viaţă în mine, astăzi, este „cunoaştere” (gnoză, *gnâsis*, *gignoskouseh*), „cunoaştere prin co-naturalitate” [80], participare nu doar vitală, imaginativă sau intelectuală, ci şi „esenţială” la Viu, la Unul, la Fiinţa Adevărată, la Cel Treaz [81]. O Theos –

79 Ioan 17. 3.

80 Prin participarea la ceea ce e dincolo de dualitatea subiect-obiect = suntem ceea ce cunoaştem.

81 aletheia, care se traduce prin adevăr, semnifică, literal: trezire,

YHWH: „Cel care este Cel ce este”…

Viaţa înseamnă, totodată, a cunoaşte (*gnosis*) pe „Cel care este ceea ce Este” – „Eu sunt” în întruparea sa, în manifestarea sa (Cel pe care L-ai trimis Tu), „Iisus Hristos”, adică Anthropos-ul, omul în Dumnezeu şi Dumnezeul în om, „fără confundare şi fără separare”.

Înseamnă, de asemenea, că Viaţa eternă poate fi cunoscută în această viaţă supusă morţii, înseamnă că finitudinea mea poate fi deschisă către infinit, că fiinţa mea relativă poate fi deschisă către Fiinţa absolută, înseamnă că istovirea mea poate fi deschisă către Odihna Sa, iar vorbirea mea sinuoasă – deschisă către simplitatea Tăcerii sale…

„Numai tăcerea poate cunoaşte tăcerea”. Gnoza pe care o prefer este tăcută (tăcere a simţurilor, a emoţiilor, a gândurilor…). Gnosticul care mi-aş dori să fiu (pentru încă puţin timp) este tăcut (isihast) …

VI

Dogma şi dogmatism

— Continuaţi, vă rog! *Spuneaţi*: *„Omul în Dumnezeu şi Dumnezeul în om, fără confundare şi fără separare*. *„Nu e aceasta una dintre dogmele Bisericii, dogma de la Calcedon*?

Dacă, în prezent, vorbim cu plăcere despre gnoză, nu mai suportăm, în schimb, să ne raportăm la dogmă. *Mă miră să regăsesc în limbajul dvs*. *acest cuvânt, şi rostit într-o manieră pozitivă*!

Pentru dvs., *ce este o dogmă*? *Care este utilitatea sau inutilitatea ei*? *Oare gnoza nu vă eliberează de toate dogmele*? *Iar evangheliile de la Nag Hammadi nu repun în discuţie toate dogmele instituite de către Biserică de-a lungul secolelor*?

De cele mai multe ori, opunem „dogma” gnozei dar aşa cum, deseori, ignorăm ce este „gnoza”, ignorăm şi sensul autentic al cuvântului „dogmă” şi utilitatea ei în cadrul demersului nostru de a găsi un adevăr şi un Sens

---

ieşire din lethe — din somn(olenţă).

posibil pentru omul zilelor noastre. După cum avem tendinţa de a confunda gnoza şi gnosticismul, ni se întâmplă să confundăm şi dogma cu dogmatismul.

Funcţia dogmei nu a fost niciodată aceea de a obliga pe cineva să îşi însuşească o opinie particulară; dimpotrivă, ea ne invită să depăşim opiniile şi părerile preconcepute, „alegerile" (*haeresis* în greacă) făcute de un om sau de către o anumită comunitate. Dogma n-ar fi, în acest caz, decât dogmatism:

— Obligaţie, în loc de propunere.

— Definiţie, în loc de paradox.

Căci, într-adevăr, dogma este un paradox, a cărui funcţie este să conducă inteligenţa şi inima omului dincolo de limitele înguste ale raţiunii[82], dincolo de ceea ce filosofii antici numeau „principiul de non-contradicţie", dincolo de ceea ce, astăzi, numim funcţionarea „binară" a creierului…

Dogma este *coincidentia oppositorum*, depăşirea contrariilor – ea ne propune un proces de integrare, care este trecerea de la terţul exclus la terţul inclus sau, mai exact, „înglobam".

Dogma este elaborarea unui sens care depăşeşte orice explicaţie şi a cărui înţelegere presupune experienţa sau cunoaşterea participativă (*gnosis* sau *theosis*).

Pentru a fi înţeleasă, dogma trebuie trăită; ea solicită o depăşire a mentalului obişnuit (*metanoia*) şi transformarea întregii fiinţe (*metamorphosis*).

Prin prisma dogmei, fiinţa umană nu trebuie să se considere ca fiind „desăvârşită", ci „în devenire". „Omul îl depăşeşte infinit pe om" – tocmai prin această capacitate de a se depăşi devine el propriu-zis uman. În această deschidere către ceea ce e mai presus de el rezidă fundamentul său, vocaţia şi harul…

— *Ne puteţi exemplifica*?

Desigur: dogmele stabilite de primele 7 concilii (singurele considerate ca fiind „ecumenice", expresie a comuniunii inseparabile a Bisericilor).

---

82 Japonezii numesc aceasta prin koan.

Dogma a rezultat mereu dintr-un „conciliu”, adică dintr-o înfruntare sau dintr-o confruntare de păreri contrarii. Ea urmăreşte integrarea contradicţiilor şi depăşirea lor printr-un paradox susceptibil de a da naştere contemplării, eliberată de polemicile iscate de „ratio ratiotinante”.

Primul Conciliu: Primul Conciliu de la Niceea (325)

„Fiul este *homoousios* – consubstanţial cu Tatăl”.

Aceasta înseamnă că omul are o parte divină, sau că esenţa omului este Dumnezeu. Acest prim paradox constituie punctul de plecare pentru toate celelalte care vor urma: a te gândi la Iisus înseamnă a te gândi la om ca fiind, totodată, muritor şi veşnic, finit şi Infinit, creat şi Necreat, recognoscibil şi mereu necunoscut…

Cel de-al II-lea Conciliu: Primul Conciliu de la Constantinopol (381)

„În Dumnezeu, unitatea absolută (*ousia*) este inseparabilă de o diversitate nu mai puţin absolută (ipostazele)”.

Acest paradox ne invită să privim ca pe un întreg unul şi multiplul, unitatea şi diversitatea; Trei-ul este Unu, Unul este Trei… Ceea ce e o depăşire a filosofiilor care reduc multiplul la Unu (monism), sau care nu recunosc decât existenţa multiplicităţii (atomism, dualism etc.).

„O singură natură în trei ipostaze”: această dogmă a Trinităţii este însuşi paradoxul Iubirii. Iubirea unifică şi, prin aceeaşi mişcare, diferenţiază.

Iubirea nu este reducerea Celuilalt la „acelaşi”, este respectarea diferenţei; nu e nici închidere în diferenţă, ci unitate de natură şi îmbinare de alteritate.

Fără diferenţă, nu există uniune, „relaţie” posibilă, ci amestec, nediferenţiere… în absenţa unei naturi „asemănătoare” ce urmează a fi împărtăşită, nu ar exista nici vreo uniune posibilă. În acest fel, Fiinţa nu este o monadă, „un sublim celibatar”, ea este comuniune, relaţie (*hypostasis*).

A spune că Unul este Trinitate înseamnă a spune că

Fiinţa Unului este Iubire (Relaţie), înseamnă a trece de la unitatea nediferenţiată (unul – amestec) la unitatea diferenţiată (Uniune), a depăşi monismele reducţioniste sau regresive şi dualismele scizioniste.

Pentru a fi Unul, e necesar să fie Trei: „Cel care Iubeşte, Iubirea şi Cel care este Iubit”.

Uitarea Treimii este uitarea paradoxului care sălăşluieşte în profunzimile Fiinţei, iar dogma celui dintâi Conciliu de la Constantinopol ne reaminteşte acest lucru.

Cel de-al III-lea Conciliu: Conciliul de la Efes (431)

„Maria este Născătoare de Dumnezeu” (*Theotokos*).

Materia este matrice a luminii, materia este lumină.

Numai prin intermediul formei putem cunoaşte „ceea ce e fără formă”.

În esenţa noastră umană (Maria) s-a manifestat Necreatul (Dumnezeu).

Cel de-al IV-lea Conciliu: Conciliul de la Calcedon (451)

„Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, fără confuzie, fără separare”.

Acesta este paradoxul – *koan* – prin excelenţă care se opune poziţiei „ori”, „ori”: ori „este, într-adevăr, Dumnezeu”, ori „este, într-adevăr, om”.

Este afirmarea paradoxală a poziţiei „şi”, „şi”: El este „şi Dumnezeu”, „şi om”.

Suntem divini şi suntem umani; nu trebuie să negăm o ipostază, pentru a deveni cealaltă:

A-l nega pe om pentru a deveni Dumnezeu, a-l nega pe Dumnezeu pentru a deveni om, ci să devenim acest paradox întrupat, fără „confuzie” (amestec) şi fără ¿separare”.

Nu sunt Dumnezeu şi nu sunt fără Dumnezeu, nu sunt Fiinţa (sunt muritor) şi nu sunt în afara Fiinţei (în absenţa Fiinţei, nu aş exista).

Cel de-al V-lea Conciliu: Al Doilea Conciliu de la Constantinopol (553) şi Cel de-al VI-lea Conciliu: Al Treilea

Conciliu de la Constantinopol (680)

Nu există două persoane în Iisus (Nestorius şi nestorianismul), ci una singură, care integrează în ea nu doar două naturi – umană şi divină –, ci şi două energii şi două voinţe:

Energia divină nu anulează energia umană (monofizism – monoenergism).

Voinţa divină nu suprimă voinţa umană (monotelism) …

Aşa cum Rugul aprins arde fără să se consume, Prezenţa divinităţii nu distruge esenţa umană din noi, ci o luminează şi o sfinţeşte din interior.

Şinele nu distruge egoul, ci intervine asupra lui şi îl luminează din interior. Nu se pune problema distrugerii egoului, a renunţării la trup, la lume sau la materie, ci de a deschide orice realitate relativă către Realitatea absolută la care participă şi fără de care nu ar exista…

Cel de-al VII-lea Conciliu: Al Doilea Conciliu de la Niceea (784)

Ca o replică la distrugerea icoanelor (iconoclasm), dogma ne invită să medităm asupra consecinţelor întrupării: materia este sfântă şi adecvată pentru a evoca imaterialul, vizibilul este calea către invizibil, palpabilul – către impalpabil, simţurile – ca şi emoţiile, gândurile şi sentimentele – nu constituie obstacole, ci căi către Dumnezeu. Dacă nu ne oprim la ele, atunci nu lăum percepţiile lor despre real ca fiind Realul însuşi (această „percepere” ar fi, atunci, „o reprezentare a unui idol”, idolatria fiind considerarea relativului drept absolut).

Prin Conciliul al VII-lea, suntem invitaţi să ne asumăm paradoxul icoanei: „vizibilă” şi „invizibilă”, şi al cuvântului: „comprehensibil” şi „incomprehensibil”, „audibil” şi „tăcut”.

Această dogmă face trimitere la etica actului de a privi, a inteligenţei şi a inimii „neîncremenite”, adică non-idolatre. Ca şi celelalte dogme, ea ne invită „să rămânem în Deschidere”, să nu ne cantonăm într-o percepere

particulară a Realului (definiţie, imagine, concept, idee, sentiment, emoţie, senzaţie, experienţă etc.).

— *Oare de ce dogma, a cărei funcţie era aceea de a* deschide *perspective inteligenţei şi inimii, a devenit instrument de închistare, de închidere, de „sechestrare" a gândirii...*?

Cum a fost posibil ca această formulare paradoxală (nici... nici... şi... şi...): „nici doar aceasta", „nici doar cealaltă" – „şi aceasta", „şi cealaltă"... formulare provocatoare şi însufleţitoare pentru gândire, să devină înţepenire, repetiţie, abrutizare şi, uneori, chiar mai rău: instrument de tortură şi de inchiziţie?

Să fie, oare, un viciu de „transmitere"?

Dar ce transmitem, de fapt? Cuvinte care alienează şi ucid viaţa? Sau cuvinte care o eliberează şi o stimulează? vorbim despre „obligaţia" de a te supune unei opinii anume, sau de „propunerea" de a verifica veridicitatea acestei opinii prin experienţă proprie?

Dogma, ca propunere sau invitaţie de a menţine spiritul în Deschidere, este exact contrariul dogmatismului...

A uita care este finalitatea dogmei – *theosis* şi transfigurare – echivalează cu a uita care este finalitatea creştinismului însuşi. Aceasta este raţiunea pentru care au fost instituite dogmele, nu pentru a se impune un punct de vedere, sau o părere preconceptă (*haeresis*), ci pentru a se evita închistarea creştinismului în explicaţii „adaptative" ale unui gânditor sau ale unui grup de gânditori de o anumită orientare.

Din acest motiv, Bisericile ortodoxe rămân fidele creştinismului aşa cum s-a configurat el în primul mileniu (cel al celor 7 concilii ecumenice) şi nu recunosc dogmele şi conciliile ulterioare anului 784 (Cel de-al Doilea Conciliu de la Niceea), deoarece acestea nu mai exprimă paradoxuri emanate din confruntarea principială şi cordială a tuturor Bisericilor; ele nu mai sunt decât răsfrângerea mentalităţii unei Biserici particulare şi a

diferitelor sale dioceze răspândite prin lume.

— *În acest caz, opiniile Bisericii de la Roma nu mai ţin de dogmă, ci de dogmatism*?

Ele vor fi considerate, de către Bisericile care au rămas „ortodoxe”, drept chiar *haeresis* (alegere – părere preconceputǎ). Filioque-ul, infailibilitatea pontificală, Imaculata concepţie, Adormirea Maicii Domnului… nu pot fi considerate dogme „catolice” aparţinând Bisericii universale, dat fiind că, în 1054, Biserica de la Roma a întrerupt comuniunea cu Bisericile înrudite care continuă să recunoască, în integritatea sa, credo-ul de la Niceea-Constantinopol (exceptând filioque) şi fac abstracţie de aceste adaosuri dogmatice, considerate inutile, inspirate mai curând de evenimente mondene şi politice decât de necesităţile credinţei.

Însă, după ce Papa Ioan Paul al II-lea „şi-a cerut iertare” faţă de Bisericile ortodoxe, şi în urma eforturilor întreprinse de teologii Bisericii de la Roma în direcţia unei mai bune cunoaşteri asupra celui dintâi mileniu al creştinismului, suntem îndreptăţiţi să sperăm într-o schimbare…

Să sperăm în reconcilierea tuturor Bisericilor şi a tuturor oamenilor de bună-credinţă, bărbaţi şi femei… pentru ca toţi să fie Unu, cu respectarea diversităţilor, pentru că „după Iubire, vă vom recunoaşte ca discipoli”, pentru că după Iubire vom recunoaşte calitatea cunoaşterii voastre (*gnosis*):

Realitatea trezirii voastre şi a „adevărului” vostru[83]…

VII

Reînsufleţire sau înviere?

Întrebările inspirate de mormântul de la Talpiot întrebările inspirate de mormântul de la Talpiot sunt nenumărate, iar cele referitoare la apropiaţii lui „Iisus, fiul lui Iosif”, în special cele privind-o pe Maria Magdalena, au fost suficient de mult în atenţia lui Jean-Yves Leloup[84]. În

83 Cf. Anexa 4, Clement din Alexandria — gnoză şi agape.

84 Cf Tout est pur pour celui qui est pur, L'Évangile de Myriam de

ceea ce mă priveşte, m-am limitat la întrebările care se pun în legătură cu importanţa pe care trebuie să o dăm unei descoperiri aşa-zis ştiinţifice şi care ar reclama repunerea în discuţie a chintesenţei credinţei creştine – învierea.

Ni s-a părut important, mie şi celorlalţi membri ai universităţii noastre, să aflăm ce gândeşte în acest sens un filosof, specialist în „adevărata gnoză" şi teolog ortodox de reputaţie internaţională.

Karin Andréa de Guise

— Se vorbeşte mult despre descoperirea mormântului de la Talpiot, rezultat al investigaţiilor ştiinţifice, arheologice întreprinse de către Simcha Jacobovici şi

Charles Pellegrino, mormânt recunoscut ca aparţinând lui Iisus şi familiei sale (respectiv mamei sale, soţiei, fiului, fraţilor – Iosif şi Iacov).

Această descoperire este, cum susţin unii, „cea mai mare descoperire arheologică şi ştiinţifică a tuturor secolelor"?

Atât timp cât nu există consens între oamenii de ştiinţă şi arheologi, nu putem vorbi despre vreo „descoperire" ştiinţifică, arheologică; nu e decât o interpretare dată unui anumit număr de obiecte, de locuri, de date considerate ca fiind autentice, corelate cu un anumit număr de texte, şi acestea considerate ca fiind autentice şi catalogate drept canonice sau apocrife de către autorităţile teologale existente.

În ceea ce priveşte mormântul de la Talpiot, nu putem fi în consens, ci mai curând într-o polemică. Dacă dorim să ne păstrăm obiectivitatea, vom remarca faptul că detractorii recurg mai curând la limbajul umorului şi la judecata tranşantă, decât la calea, mai laborioasă, a demonstraţiei ştiinţifice… Fie în tabăra arheologilor, fie în cea a teologilor, se insistă asupra unor mize, rivalităţi, adică asupra unor calcule de ordin politic care

---

Magdala, Une femme innombrable, Éditions Albin Michel.

demonstrează, o dată în plus, că orice ştiinţă şi orice metodologie păstrează amprenta subiecţilor care le sunt protagonişti, neputând, astfel, să pretindă o percepere obiectivă asupra descoperirilor pe care le fac.

În „afacerea Talpiot”, odată cu nişte morminte antice, iese la suprafaţă şi existenţa invidiilor, a rezistenţelor, a exaltărilor şi anatemelor unui anumit mediu, într-un anumit moment al istoriei, viaţa unui cerc restrâns de arheologi şi alţi oameni de ştiinţă, manipulaţi, într-o măsură mai mare sau mai mică, de nişte coloşi mediatici.

Pe de altă parte, cum am putea face abstracţie de „principiul incertitudinii” al lui Heisenberg, care ne atrage atenţia asupra faptului că, dincolo de microscopul care examinează pulberi, polenuri sau fragmente de ADN, se află privirea omului de ştiinţă, care îşi lasă amprenta asupra rezultatelor, şi că aceste rezultate, declarate, graţie unui oarecare consens, ca fiind „adevărate”, nu sunt „adevărate” decât pentru cei care – comunităţi religioase sau ştiinţifice – le proclamă ca atare.

— *Dar aceste descoperiri nu pun sub semnul întrebării ceea ce ne comunică textele evanghelice în legătură cu învierea*?

E necesar să reamintim faptul că textele biblice – ale Vechiului şi ale Noului Testament – nu au caracter istoric sau ştiinţific; nu sunt producţii ale raţiunii sau ale observaţiei, ci ale imaginarului, a cărui funcţie este să confere sens lucrurilor observate sau analizate.

Funcţia imaginarului nu este aceea de a produce vreo fantasmă sau iluzie, care s-ar suprapune peste real; dimpotrivă, ea rezidă în explorarea Realului, cu potenţialităţile şi interioritățile sale. A spune că Hristos a reînviat înseamnă a descoperi, în chiar miezul morţii celei mai banale, o salvare, nu doar prin înălţare, ci prin Dar: „Nimeni nu-mi poate lua viaţa, eu sunt cel care o ofer”. O viaţă care a fost oferită nu poate fi luată – ea este eternă, e reînviată.

Imaginaţia creatoare care abundă în cuvintele şi

parabolele lui Hristos zdruncină şi transgresează legile raţiunii, care îl limitează pe om în „fiinţa sa supusă morţii”.

„Stricaţi Templul acesta, şi în trei zile îl voi ridica…” El le vorbea despre Templul trupului său. Iisus se opune cu toată forţa imaginarului său elementelor care, pentru raţiune, ţin de sfera ineluctabilului, exprimând, astfel, Ştiinţa şi înţelepciunea Vieţii cu care se confundă. Pentru Ea (Viaţa), nu există element contrar (moartea este contrariul sau complementaritatea naşterii, nu a vieţii).

— *Nu există, oare, o confuzie între credinţa în reînsufleţire şi credinţa în înviere*?

Reînsufleţirea nu se bazează pe o credinţă, ea poate face. obiectul unei observaţii. Mergeţi în cadrul unui serviciu de reanimare, din orice spital, şi observaţi ce se întâmplă. Pe vremea lui Iisus, mulţi dintre discipoli şi dintre oamenii locului au putut observa, astfel, „reanimarea” lui Lazăr, ceea ce nu are nimic de a face cu învierea. Lazăr reanimat nu va întârzia să moară din nou. Hristos înviat nu mai cunoaşte moartea.

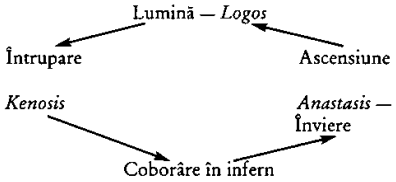
I

Literal, cuvântul *anastasis*, pe care îl traducem prin „înviere”, înseamnă „a se aşeza/plasa la înălţime”. Ana (către înalt), stasis (aşezare sau repaus/odihnă) – imaginea spaţială semnifică în mai mare măsură o trezire sau o înălţare decât o „reanimare”.

— O *ascensiune*?

Da, „ascensiunea” este un alt cuvânt care simbolizează aceeaşi realitate. Lumina care „a coborât” în materie, şi s-a pierdut în ea (*Kenosis*\ s-a înălţat (*anastasis*), a urcat din nou către lumină.

Logosul care se întrupează, şi într-un trup muritor, asemănător cu al nostru, s-a reînălţat chiar din interiorul „fiinţei noastre supuse morţii”, pentru ca trupul să se descopere sau să devină Logos (pentru ca însăşi materia să se descopere a fi lumină). Parcursul lui Hristos ar putea fi recapitulat astfel:



Această schemă, sau această mişcare „de coborâre şi de reurcare”, le este familiară celor care explorează abisurile şi cele mai înalte niveluri ale cosmosului şi ale microcosmosului care este fiinţa umană. Aceasta nu devine ceea ce este decât în urma unor căderi şi rêve

*

nici. „Moartea şi învierea” este procesul însuşi prin care se manifestă Viaţa.

— *Însă, ceea ce le este dat să vadă discipolilor după înviere nu este un „proces” – este cu adevărat un trup. Despre ce fel de trup este vorba*?

În niciun caz, nu este vorba despre un corp fizic. Recitiţi, în acest sens, întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni (1 Cor. 15, 35 – 44):

Dar va zice cineva: „Cum înviază morţii? Şi cu ce trup se vor întoarce?” Nebun ce eşti! Ce semeni tu nu înviază, dacă nu moare mai întâi. Şi când semeni, semeni nu trupul care va fi, ci doar un grăunte, cum se întâmplă: fie de grâu, fie de altă sămânţă. Apoi Dumnezeu îi dă un trup, după cum voieşte; şi fiecărei seminţe îi dă un trup al ei.

Nu orice trup este la fel; ci altul este trupul oamenilor, altul este trupul dobitoacelor, altul este trupul păsărilor, altul al peştilor. Tot aşa, sunt trupuri cereşti şi trupuri pământeşti; dar alta este strălucirea trupurilor cereşti, şi alta a trupurilor pământeşti. Alta este strălucirea soarelui, alta strălucirea lunii, şi alta este strălucirea stelelor; chiar o stea se deosebeşte în strălucire de altă stea. Aşa este şi învierea morţilor: trupul este semănat întru putrezire, şi înviază întru neputrezire; este semănat în ocară, şi înviază în slavă; este semănat în neputinţă, şi înviază în putere; este semănat trup firesc, şi înviază trup duhovnicesc.

E clar? Ceea ce învie nu este trupul neînsufleţit care a fost în mormânt (şi care poate să rămână acolo), este un trup duhovnicesc, literal – „pneumatic”, un trup pătruns de Duh.

Sfântul Pavel va insista în acest sens, câteva versete mai încolo (1 Cor. 15, 50):

Ce spun eu, fraţilor, este că nu poate carnea şi sângele să moştenească împărăţia lui Dumnezeu; şi că putrezirea nu poate moşteni neputrezirea.

Perispiritul lui Hristos nu este, totuşi, o „fantomă”, o halucinaţie, ci este real, aparţinând unei realităţi intermediare, paradoxale, vizibile şi, totodată, invizibile, sensibile şi dincolo de simţuri…

I se cere Mariei Magdalena să nu reţină acest trup; el apare şi dispare din mijlocul apostolilor reuniţi în încăperi închise. Toma, care este invitat să îi atingă rănile, se mulţumeşte să le privească, convingându-se, astfel, că

↓

este El, răstignitul, care este acum înviat… Nu este un corp fizic cel care poate să treacă prin pereţi, să fie prezent lângă cei doi ucenici ce se îndreptau spre Emmaus, apoi „să dispară” în momentul în care aceştia îl recunosc (*cf.* Evanghelia după Luca, 24, 15).

Nu percepem imperceptibilul, nici cu tandreţea simţurilor, nici cu stupoarea recunoaşterii.

— Însă nu toţi îl văd, nu toţi îl recunosc, E necesară credinţa pentru a-l „vedea pe Cel înviat, şi care este organul care ne permite să contemplăm un trup duhovnicesc sau „pneumatic”*?

În acest sens, ar trebui să recitim Evanghelia după Maria:

17 „Atunci, I-am spus:
18 «Doamne, Acum, cel care contemplă
19 apariţia Ta
20 o vede prin psyché [*suflet*]?
21 Sau prin Pneumă [*Spirit, Duh*]?»

22 învăţătorul răspunse:
23 «*Nici prin psyché, nici prin Pneuma*;
24 însă nous-ul fiind între cele două.
25 el este cel care vede şi cel care […]» *
[*Paginile 11 – 14 lipsesc*.]

Evangheliile după Matei, Marcu, Luca şi chiar Ioan nu ne-au pregătit pentru acest gen de întrebări pe care i le adresează Maria Magdalena în cadrul acestui text. Ca şi cum ucenicii nu erau dotaţi decât cu inteligenţă de ordin practic şi nu erau capabili să pună decât întrebări privind modul în care ar putea să acţioneze mai bine. Ca şi cum întrebările metafizice şi cele privind modalităţile lor de cunoaştere şi de a intra în contact cu Iisus reînviat nu i-ar fi interesat.

Hristos a înviat, fie că putem crede, fie că nu – asta este tot. Cum este posibil să crezi aşa ceva? Pe ce ne putem baza? Există o viziune reală asupra acestei realităţi? Cum operează această cunoaştere? Prin ce mijloace? Prin intermediul căror organe? Cum putem şti dacă această viziune este „adevărată”?... Iată întrebări pe care nu ni le punem!

Să fie întrebări specifice unei femei? Sau ale unui bărbat cu inteligenţă intuitivă şi imaginativă? în orice caz, sunt întrebările Mariei Magdalena; şi ele nu sunt lipsite de importanţă. Pentru că se pune problema de a afla „cum” îl putem cunoaşte pe Hristos reînviat, e vorba de fapt despre Realitatea şi fundamentul creştinismului însuşi…

Toate acestea să nu fie, oare, decât o istorie percepută, gândită, visată, imaginată, reprezentată?

Cum putem ajunge la o astfel de reprezentare?

De ce ţine, de fapt, această istorie: de ficţiune sau de realitate?

Din însăşi maniera noastră de a formula întrebarea, ne putem da seama cât de dependenţi suntem noi, occidentalii, de un anumit mod de a gândi şi de a interpreta: „ori, ori” Ori visăm, ori este adevărat – terţul este exclus. Când, poate chiar acest terţ exclus este Realul,

„sinteza” unui obiect şi a unui subiect disociate din raţiuni de inteligibilitate în raport cu momentul unei reprezentări…

Adevărul este modalitatea noastră de a interpreta sau de a visa Realul, mai exact, de a-l imagina. Visul este ecoul pe care îl are în Imaginarul nostru Realul care se lasă întâlnit…

Însă, cum sunt posibile toate acestea? Cum este posibilă o „reprezentare” a învierii? Cum a devenit posibil creştinismul?

E de înţeles de ce unii discipoli s-au arătat refractari în raport cu o întrebare atât de îndrăzneaţă:

Atunci l-am spus:

„Doamne, Acum, cel care contemplă apariţia Ta”.

O vede prin psyché [*suflet*])

Sau prin Pneuma [*Spirit*, *Duh*]?

Altfel spus, când îmi apari, când te văd, cum de este posibil să te văd, cu ce ochi? Este un fenomen psihic (te văd prin psyché)? Este un fenomen spiritual (te văd prin Pneuma)? Unii pot spune, în zilele noastre: „Oare delirez? Sau sunt mistic?” Alţii nu se vor găsi în dificultate în faţa acestei distincţii dintre psyché şi Pneuma, dintre experienţa psihică şi cea spirituală. Pentru ei, ambele atestă o „maladie mentală”, şi cei în cauză trebuie să se supună unui tratament psihiatric, în locurile special amenajate pentru aceşti bieţi oameni care văd „altceva” decât ceea ce toată lumea vede cu ochii obişnuiţi şi care, în plus, o mai şi afirmă, mărturisesc despre aceasta, şi ar dori să ne îndoim noi înşine de modul în care percepem lumea – care nu ar fi decât o percepţie asupra lumii, însă nu singura… Or fi existând şi altele, „la fel de reale”? Manuscrisul Evangheliei după Maria nu poate simplifica lucrurile în acest sens, dat fiind că lipsesc paginile 11 – 14 – unde, în mod normal, învăţătorul ar da un răspuns respectivei întrebări şi ne-ar dezvălui, probabil, viziunea sa antropologică şi diferitele modalităţi de cunoaştere posibile!

Cu atât mai bine! Acest fapt e de natură să îi determine pe unii exegeţi şi hermeneuţi să adopte o atitudine mai rezervată – în mijlocul interpretărilor lor, va exista întotdeauna o lacună… un spaţiu liber pentru cei care doresc să continue căutarea Adevărului. Căci adevărul, adecvare sensibilă, gândită sau imaginată a Realului, „ne lipseşte”. Aşa se face că îl dorim mereu şi că, prin însăşi această dorinţă, rămânem vii…

Învăţătorul răspunse:

„Nici prin psyché, nici prin Pneuma; însă *nous*-ul fiind între cele două, el este cel care vede şi cel care […]”.

[Lipseşte continuarea: paginile 11 – 14.]

Din fragmentele de răspuns care ne-au rămas, putem extrage câteva reflecţii:

Mai întâi, această apariţie a lui Hristos reînviat în faţa Mariei Magdalena nu se produce nici în plan psihic, nici în plan spiritual, sau, pentru a utiliza limbajul catolicismului roman dintr-o anumită epocă (Gardeil, Lubac, Maritain etc.), ea nu este nici „naturală”, nici „supranaturală”. Toate acestea ne obligă, în orice caz, să ne străduim să nu mai funcţionăm numai în sistem „binar”, conform obişnuinţelor de gândire (restrânse) ale creierului nostru.

Dualismele noastre includ, totuşi, un „al treilea termen exclus”, şi acesta e cel „care vede”:

Nous-ul fiind între cele două, el este cel care vede şi cel care […]

Fiecare are libertatea de a completa aceste puncte de suspensie în funcţie de imaginarul său, de nivelul său

Imaginai sau, pur şi simplu, în funcţie de supoziţiile sale de ordin antropologic. Totul este posibil, desigur, însă chiar totul este cu adevărat necesar? Totul este Real? Sau ce potenţialitate este cât mai aproape de Real, cât mai aproape tăcerea care vorbeşte, în golul lăsat de cuvintele atribuite lui Iisus?…

Nous-ul este cel care vede;

Şi cel care… simte;

Este cel care… intuieşte;
Este cel care… imaginează;
Este cel care… ştie, care cunoaşte, care iubeşte…

Fiecare are libertatea de a alege, cu condiţia de a preciza ce înseamnă să vadă, să simtă, să imagineze… Ce înseamnă intuiţia, capacitatea de a cunoaşte, iubirea[85]…

Dacă abordăm textul aşa cum e, problema care se pune este, într-adevăr, cea legată de viziune: *nous*-ul este acela prin care vedem şi graţie căruia apariţia Celui înviat devine, pentru Maria Magdalena, nu doar o simplă credinţă sau o posibilitate, ci o certitudine, o experienţă: o Realitate.

Am spune că în joc e fundamentul însuşi al creştinismului, dat fiind că acesta rezidă în iubirea şi cunoaşterea Celui care a fost „văzut" răspândindu-şi învăţătura, suferind, condamnat la moarte, crucificat, îngropat, şi care a fost „văzut" viu, reînviat… Prezent – potrivit propriilor cuvinte, relatate de către Matei – „cu noi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Mat. 28, 20).

Toate acestea ne conduc către câteva ipoteze cu privire la natura acestui *nous* care „vede", care „crede că vede" sau care „vede imaginându-şi". Ar fi de decelat, aici, o experienţă de tipul celei pe care Henry Corbin, în numeroasele-i lucrări, o numeşte imaginaţie creatoare (conform lui Ibn Arabi) sau Imaginai, în urma studierii vieţilor unor mistici şi sfinţi.

Referitor la acest aspect, ne-am putea raporta la nişte gânditori mai puţin susceptibili de „misticism" decât Henry Corbin. La Kant, de exemplu! Ceea ce ne comunică el despre facultatea de a imagina nu e lipsit de importanţă. Care e, într-adevăr, pentru el, locul imaginaţiei, în cadrul bine delimitat al *Criticii raţiunii pure*[86]? Ea este facultatea

85 Cf dezvoltărilor lui Jean-Yves Leloup, în UÎvangile de Mărie, pp. 150-195, Albin Michel, 2000.

86 Immanuel Kant — Critica raţiunii pure (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc. Studiu introductiv, Glosar kantian şi Indice de nume proprii — Nicolae Bagdasar). Partea a doua. Logica transcendentală. Diviziunea întâi (Analitica

de sinteză:

Dar prin *sinteză* înţeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, actul de a adăuga unele la altele diverse reprezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o singură cunoaştere.

Însumarea este unificare.

Sinteza, în genere, este […] simplul efect al imaginaţiei, al unei funcţii oarbe dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai rareori suntem conştienţi.

Christian Jambet comentează astfel acest text:

Este clar că, „funcţie oarbă”, imaginaţia ne este obscură, ascunsă, amuţită: pentru că ea nu ne revelează nimic special, şi mai ales nimic de ordinul imaginarului. Ea nu reflectă altceva decât lumea, aşa cum se prezintă ea. Poziţia sa, aproape de sursa subiectivă extremă, apercepţia transcendentală, care unifică totalitatea noţiunilor fundamentale şi a judecăţilor, este atât de enigmatică încât Heidegger, meditând pe marginea celor mai cunoscute texte ale *Criticii*... o desemnează printr-o formulă extrem de surprinzătoare: imaginaţia transcendentală e fără patrie.4

Pentru a ne întoarce la nişte texte care rezonează mai bine cu Evanghelia după Maria, am putea să ne reamintim cuvintele adresate de către Iisus fariseilor:

Tocmai pentru că spuneţi „văd” sunteţi orbi.

Eu am venit […] ca cei ce nu văd – să vadă […] (Ioan, 9, 39).

Notts-ul – sau imaginaţia creatoare – al Mariei Magdalena este lipsit de discernământ, într-o oarecare măsură, de aceea ea vede; imaginaţia ei este, într-adevăr, precum spune Heidegger, „fără patrie”, adică „fără ancorare”, fără o materie pe care să o vadă, fără un corp pe care să îl atingă, şi totuşi ea vede, îl vede pe Cel care a

---

transcendentală). Cartea întâi (Analitica conceptelor). Capitolul întâi (Despre firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului). Secţiunea a treia (Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii)

dat o formă acestui corp şi acestei materii pe care altă dată, atunci când împărţeau acelaşi spaţiu-timp, ea a putut să le cunoască în plan sensibil.

— *Ibid.*, p. 60.

De data aceasta, ea s-a deschis către o altă modalitate de cunoaştere, iar Iisus îi cere să nu „Îl reţină”, să nu îl readucă în categoriile lumii cunoscute (sensibilă şi conceptuală) (v. Ioan, 20, 17).

Berkeley, odată cu Malebranche, susţine că ideile nu sunt modalităţi de a fi ale eului, ci entităţi imateriale, independente, cu adevărat distincte de suflet şi de modificările sale[87].

Imaginaţia creatoare prezintă, la Sohravardi şi Molia Sadra, acelaşi paradox ca şi senzaţia, în cazul lui Berkeley: Imaginatul este o modificare a sufletului, nu şi o cunoaştere „de reprezentare”; este o cunoaştere „prezenţială” (*hoduri*\ în care ceea ce se percepe este imaginea însăşi. Imaginabil nu este o simplă modalitate de a fi a eului, ci o entitate independentă.

E neîndoielnic că prin prisma acestor autori ar trebui să căutăm, să reflectăm, să medităm, dacă dorim să ne apropiem de realitatea contemplată de către Maria Magdalena: o realitate care nu e produsul proiecţiilor sale şi a unui „gol” ce ar urma să fie umplut cu ceea ce Iisus a lăsat din El însuşi în memorie. O realitate care nu e nici „obiectivă”, în sensul obişnuit al termenului – un „reînviat” pe care l-am putea atinge, măsura, cântări, şi în raport cu care am putea găsi explicaţii graţie instrumentelor care se puteau dovedi utile atunci când El putea fi întâlnit în istoria unidimensională: simţurile şi raţiunea.

El poate face obiectul de studiu al unei antropologii mai „nuanţate” şi mai ample decât cea care se apleacă asupra omului unidimensional. În acelaşi timp, nimic nu ne dovedeşte că istoria este unidimensională, şi că trebuie să „încadrăm” fenomenul învierii în categoriile sale.

Evanghelia după Maria are exact rolul de a ne

87 V. Berkeley, Quatre Études sur la perception et sur Dieu, p. 95.

„deschide” viziunea asupra naturii umane şi a istoriei sale.

— *Dar nu şi Evanghelia după Filip ar avea ceva să ne transmită în ceea ce priveşte învierea*?

Da, şi încă ceva mai radical, care înscrie în registrul ridicolului întrebările suscitate de mormântul de la Talpiot, a şti dacă acesta era gol sau nu…

Hristos era reînviat înainte de a muri:

Cei care spun că Domnul a murit mai întâi, şi că a înviat apoi, se înşală, căci El a fost mai întâi înviat, şi a murit apoi.

Dacă cineva nu este mai întâi înviat.

E sortit morţii.

Dacă este deja înviat, este viu.

Aşa cum Dumnezeu este Viu.[88]

Pe urmele lui Hristos, Evanghelia după Filip ne invită să ne trezim, chiar din această viaţă, la ceea ce nu moare în noi, la ceea ce Sfântul Ioan numeşte „Viaţa eternă”. Viaţa eternă nu este viaţa „de după moarte”, ci dimensiunea de eternitate care sălăşluieşte în viaţa noastră muritoare, pe care trebuie s-o conştientizăm, precum Hristos înainte de a muri[89].

Evanghelia după Filip ne poate furniza şi câteva informaţii în legătură cu ceea ce ar putea fi perispiritul lui Hristos reînviat:

Ce este acest corp numit „spiritual”? Nu se formează el, oare, încă din această viaţă, graţie actelor noastre de generozitate, harice? Căci singurul lucru pe care moartea nu ni-l poate lua este ceea ce vom fi dăruit. Evanghelia după Filip insistă asupra acestei puteri a darului, a acestei capacităţi de a te dărui pe care *Sot*erul (Salvatorul) vine să o elibereze în noi, căci tocmai „acest trup constituit din ofrandă” este trupul nostru de slavă, fiinţa noastră înviată:

Nu doar în momentul

Manifestării Sale făcu El ofrandă din viaţa-l, ci chiar

88 Évangile de Philippe, logion 21, 1-5, traducere şi comentarii de Jean-Yves Leloup, Albin Michel, 2003.

89 IhidN. Berkeley, Quatre Études sur la perception et sur Dieu, p. 95.

de la începutul lumii, viaţa Sa era dăruită, în ceasul marii sale ardori.

El veni să elibereze ofranda pân-atunci captivă.

Ea era sechestrată de cei ce-şi însuşesc viaţa.

El revelă puterea Darului şi readuse bunătatea în inimile celor răi[90].

Regăsim aici, ca şi în celelalte evanghelii, această metafizică a Darului sau a *Agape-ului*, care e însăşi inima Fiinţei şi pe care învăţătorul o dezvăluie prin cuvintele şi prin actele sale. Şi nu numai astfel, ci şi prin trupul său cu adevărat reînviat, înălţat în limpezimea unei pure conştiinţe.

„Cel care crede în Viaţa eternă”, spune Sfântul Ioan. Cel care aderă la acest „Eu sunt” care este învierea – şi Viaţa nu va cunoaşte niciodată moartea.

Astfel, învierea, ca şi Viaţa eternă, nu este viaţa de după moarte şi, după cum spun Părinţii Bisericii (în mod special Simeon Noul Teolog), „cel care nu a cunoscut Viaţa eternă încă din această viaţă nu o va cunoaşte nici după”. Cel care nu este reînviat încă din această viaţă nu va reînvia nici dincolo de ea. Trebuie să mori înainte de a muri, să fii „de două ori născut”, precum spun înţelepţii orientali (Ramana Maharshi).

„A te naşte sau a nu te naşte?”... Aceasta este întrebarea: a te naşte întru moarte, sau a te naşte întru Viaţa eternă?

— *În această perspectivă, ce devine, aşadar, „învierea cărniia? E, într-adevăr, un adevăr fundamental al credinţei. Credeţi în învierea cărnii*?

Evident. Am spus-o deja, ca şi Sfântul Pavel, nu cred în reînsufleţirea trupului, ci în înviere. Credo-ul de la Niceea-Constantinopol este non-dualist, nu opune trupul Spiritului şi nu îl consideră pe primul (adică esenţa umană) ca fiind rău. Şi acesta poate participa la Lumină şi la Viaţă, neînchizându-se în „fiinţa sa supusă morţii” şi nerefuzându-şi deschiderea către Infinit.

90 Ibid., logion 9, 5-11.

Cred în natura umană „înălţată” şi reaşezată (*anastasis*) în lumină. Transfigurarea (*metamorphosis*) lui Hristos nu este o fantasmă, ci reamintirea faptului că materia, corpul fizic este, de asemenea, „*capax Dei*\ capabil de Dumnezeu – este un Templu destinat Luminii: îi putem distruge zidurile, însă nu îi putem anula Spaţiul pe care îl cuprinde şi care îl conţine.

Prin acest articol, credo-ul afirmă pozitivitatea materiei, a corpului uman şi a oricărei creaţii, şi a „înălţării” (*anastasis*) lor posibile întru Frumuseţea (slava) lui Dumnezeu. Ader pe deplin la aceasta, este o experienţă ce trebuie asumată.

„Nu trebuia să sufere Hristosul aceste lucruri, şi să intre în slava Sa?”, spune şi Evanghelia după Luca (Luc, 24, 26).

Nu trebuie să trăiască omul tot ce îi este cu putinţă, tot ce e mai minunat, tot ce e mai nedrept şi mai inacceptabil, pentru a pătrunde în taina Prezenţei care se sălăşluieşte în el? Slava (*Kavod*, importanţa prezenţei) Celui Reînviat? Experienţă a Vieţii în interiorul suferinţei şi dincolo de aceasta, în străfundurile morţii şi dincolo de ea, „mai mult eu decât eu însumi”.

Nu trebuia să ne pierdem „limitele” „vieţii pe care o avem”, ale vieţii noastre muritoare, pentru a descoperi infinitul „Vieţii care suntem”?

Pastele nu este, oare, aceasta: a trece de la viaţa pe care o avem (cu toate limitele şi suferinţele ei) către viaţa care suntem? A trece de la viaţa muritoare către viaţa veşnică? A fi reînviat?

— *Pentru Sfântul Ioan, mormântul nu era complet gol*: *exista acolo, bine aşezat, un giulgiu… E vorba despre giulgiul de la Torino*?

Ce ne spune „Imaginaţia creatoare”, prin intermediul Evangheliei după Ioan? Mai întâi, că Cel înviat nu e un reînsufleţit sau un zombie care, pentru a se elibera de giulgiu, ar fi trebuit să îl sfâşie…

Totul este în ordine, pânzele sunt la locul lor şi dacă

păstrează vreo amprentă, e vorba, probabil, de urma lăsată de un corp care trece de la „viteza” şi de la densitatea materiei la „viteza” şi la densitatea luminii…

Să fie amprenta lăsată pe ceea ce numim astăzi „giulgiul de la Torino”? Unii îşi imaginează că da, alţii neagă… Ca şi în cazul mormântului de la Talpiot: nu lipsesc nici polemicile ştiinţifice şi pseudoştiinţifice, nici cele religioase şi pseudoreligioase.

La ce bun?

Că e vorba despre o relicvă sau despre o icoană, ce importanţă are? Chipul este frumos, oricum…

— *Unii susţin că au găsit, în pliurile ţesăturii, polenuri din Galileea…*?

Uneori, oamenii de ştiinţă, când e să îşi facă o imagine despre ceea ce este viu, dau dovadă de o imaginaţie debordantă… în această aglomerare de galaxii care este Universul nostru, să asişti la apariţia unui Chip care poartă însemnele gândirii, ale suferinţei şi ale rugii – ce poate fi mai real şi mai minunat de atât? Şi ce ne putem imagina mai înălţător decât acest chip senin şi marcat de supliciu, decât acest trup al unui crucificat care învie, decât acest chip al unui muritor mereu viu?

— *Însă, pentru ceilalţi evanghelistiy mormântul nu e gol cu desăvârşire*? *Nu numai că nu mai există trupul, dar nici măcar* vreo *urmă din pânza care l-a înfăşurat*.

Este varianta pe care eu, personal, aş accepta-o mult mai uşor (aceasta este, de altfel, credinţa Bisericii nedespărţite). Mormântul gol este ceea ce simbolizează cel mai bine „eliberarea” cunoscutului în întregime, a Tăcerii din care pot emerge o Conştiinţă şi o Viaţă nouă.

Mormântul gol este o icoană a implacabilei legi: „mori şi devii”. Între moarte şi înviere, intervine această trecere prin vid, această experienţă a vacuităţii de care ne vorbesc misticii şi gnosticii tuturor marilor tradiţii.

Dacă nu vă imaginaţi ceea ce nu moare în voi, prin experienţa eliberării (mormântul gol), sunteţi morţi, şi veţi muri. Însă, dacă sunteţi cu adevărat vii, treziţi la viaţa care

sunteţi, în interiorul vieţii pe care o aveţi, ce vă mai interesează mormintele?

Cea mai mare descoperire a tuturor timpurilor nu este cea a mormântului lui „Iisus, fiul lui Iosif" de la Talpiot, ci cea care nu se stinge niciodată în noi: Arhetipul Veşnicului viu – Iisus reînviat.

Anexe.

Despre gnoză[91]

1. Gnoza ca esoterism începând cu secolul al XVI-lea, cuvântul „gnostic", în conotaţia sa strict esoterică, preluată din ereziologie, a servit pentru desemnarea unor documente antice redescoperite şi a unor doctrine noi, fără fundament istoric. În categoria documentelor etichetate ca fiind gnostice intrau pietrele gravate, tăbliţele din plumb şi unele papirusuri. Toate acestea proveneau din Egipt, dar şi din Siria, datând din epoca greco-romană. Ele conţin figurine animaliere şi umane, imprecaţii, exorcisme şi, în cele mai multe dintre cazuri, nume divine şi liste de cuvinte aparent incoerente, reunite de către antici sub denumirea de *Ephesia grammata*.

Noile doctrine, care au fost şi continuă să fie numite gnostice de către adepţii lor şi de către cei care le studiază, aparţin tuturor curentelor esoterice care au luat naştere, în Europa, începând cu Renaşterea. Orientarea lor ideologică este extrem de variată: Kabbala, iluminism, hermetism, alchimie, teozofie, astrologie, numerologie, francmasonerie, simbolistică etc. Sensul esoteric pe care adepţii acestor discipline l-au dat cuvântului „gnostic" a fost preluat de dicţionarele şi enciclopediile destinate marelui public. Le regăsim adesea pe firmele şi vitrinele librarilor atraşi de ocultism.

---

91 Pentru mai ample dezvoltări asupra polisemiei cuvântului „gnoza", cf. colecţia de texte gnostice publicată de C.N.R.S. [Centre National de la Recherche Scientifique — Centrul Naţional pentru Cercetarea Ştiinţifică] şi Éditions du Cerf sau, mai direct: Introduction à la littérature gnostique, Éditions du Cerf, C.N.R.S., 1986, la care face trimitere lucrarea Introduction aux „vrais philosophes" a lui Jean-Yves Leloup. V. şi Cari Gustavjung, La Vie symboliquey Albin Michel, 1989.

Elementul esoteric fiind în mod incontestabil prezent în gnosticism, s-a ajuns la concluzia eronată că orice esoterism ar avea caracter gnostic. Prin esoteric, trebuie să înţelegem ceva ascuns, misterios, enigmatic, ce poate fi pătruns doar de iniţiaţi, neputând fi vulgarizat – de unde, pentru cei care se simt excluşi, perceperea aspectului tulburător, suspect al acestei cunoaşteri care, din raţiuni absolut identice, poate fi respinsă de către unii şi acceptată ca autentică de către alţii.

Sensul esoteric al cuvântului „gnostic" a derivat, de-a lungul timpului, din sensul ereziologic. „Erorile" înregistrate, în cataloagele lor, de către vânătorii de erezii ai Antichităţii, sub eticheta de „gnostice" au fost considerate, prin contestarea autorităţii ecleziastice, ca fiind sursele „adevărului"; surse cu atât mai fascinante cu cât rămâneau nebuloase, fragmentare, deformate şi supuse interdicţiei. Entuziasmul epocii moderne şi contemporane manifestat faţă de studiile cu caracter eminamente gnostic nu este străin de această fascinaţie pe care ceea ce este enigmatic şi bizar o exercită asupra spiritelor iraţionale.

2. Gnoza ca sincretism

Cuvântului „gnostic" i se atribuie un sens sincretic la începutul secolului al XX-lea, sub efectul lucrărilor şcolii comparatiste germane, numită *Religionsgeschichtliche Schule*. Ca o reacţie împotriva vederilor istoricizante ale lui F.C. Baur şi ale şcolii sale, unii istorici ai religiilor încep să fie convinşi de faptul că originile şi esenţa gnozei nu sunt de căutat în zona creştinismului şi a elenismului, ci în cea a vechilor credinţe religioase orientale, cum ar fi spaţiul babilonian – lucrările aparţinând lui K. Kessler (1882) şi W.A. Anz (1897) –, sau egiptean – lucrările lui E. Amelineau (1887), A. Dieterich (1903), R. Reitzenstein (1904) –, sau iranian: lucrările lui W. Bousset (1907), ceea ce i-a determinat pe mulţi autori să identifice „gnoza" cu „dualismul".

Sinonimia dintre gnoză şi sincretism a pătruns în limbajul ştiinţific odată cu eseul lui W. Köhler, *Die Gnosis* (Tübingen, 1911, 16 fascicule ale celei de-a 4-a serii din colecţia *Religionsgeschichtliche Volksbücher*). În opinia lui Köhler, gnoza nu este un simplu eclectism prin care se încearcă concilierea diferitelor curente. Realizând fuziunea sau simbioza unor elemente ebraice, greceşti, creştine, iraniene, egiptene şi babiloniene, ea este sincretismul prin definiţie, devenit cunoaştere absolută, o nouă religie, metodă a salvării, efect al bulversării istoriei sociale şi politice a Orientului, începând cu cucerirea lui Alexandru Macedon.

3. Gnoza ca fenomenologie

Sensul fenomenologic atribuit cuvântului „gnostic” se sprijină direct pe sensul sincretic constituind într-o oarecare măsură, o analiză profundă efectuată asupra acestuia.

În această perspectivă, înainte de a se constitui drept explicaţia raţională dată dramelor şi angoaselor indivizilor şi grupurilor umane, transpuse în curentele ideologice care au precedat şi i-au succedat creştinismului antic, gnoza este expresia unei experienţe umane, profunde şi universale, a alienării (*Entfremdung*\ în sensul fenomenologic şi nu marxist al termenului.

Omul descoperă că este străin (de la latinescul *alienus*) în raport cu această lume şi că originalitatea sa (Dumnezeu?) este total necunoscută.

În aceeaşi manieră, vor fi etichetate ca fiind „gnostice”:

— Hermetismul, credinţele în misterii, Filon, neopitagorismul, Plotin, neoplatonismul: tot acest ansamblu constituie grupul păgân sau egiptean al gnozelor elenistice;

— Gnosticismul propriu-zis, cunoscut de către Părinţii Bisericii. Şi sursele directe, partea non-sinoptică a Noului Testament (Pavel, Ioan, Epistola către Evrei), apocrifele Vechiului şi Noului Testament, speculaţia

creştină alexandrină (Clement şi Origen), curentele monastice (Evagrie) şi spiritualiste: ansamblul constituit de grupul creştin sau siro-palestinian al gnozelor elenistice;

— În sfârşit, apocaliptica din spaţiul ebraic, profetismul samaritean, baptismul, montanismul, mandeismul, maniheismul Kabbala şi anumite părţi, recente, din Avesta: acest ansamblu regrupează gnozele orientale necreştine.

Sensul fenomenologic al cuvântului „gnostic" este conţinut literal într-o formulă pe care o regăsim în toate curentele pe care Jonas le-a etichetat drept „gnostice". Această formulă descrie gnoza ca pe un răspuns la trei întrebări privind *originea* („de unde venim?"), *devenirea* („unde ne găsim?") şi *destinul* („către ce ne îndreptăm?") omului; răspuns eliberator în măsura în care, ca instrument de cunoaştere, şi deci de salvare, el ne permite să ne sustragem solitudinii absolute, adică angoasei provocate de faptul de a fi fost „aruncaţi aici", în mijlocul lumii (*Geworfenheit*), prin recunoaşterea identificării sau „grupării" termenilor opuşi: *origine = sfârşit*, *ieşire = întoarcere*, *eu = Dumnezeu*.

4. Gnoza ca „adevărată filosofie" la Clement Alexandrinul

Clement s-ar fi născut la Atena, către 150 d.Hr. A dus o „viaţă de păgân" (prin „păgân", anticii neînţelegând deloc „necredincios", ci mai curând „religios", în sensul natural al cuvântului), venerând marile forţe ale Naturii şi ale astrelor. Păgânul nu trăieşte într-o uitare a Fiinţei sau a Principiului Fiinţei, a Transcendenţei Sale. Clement descoperă această transcendenţă, acest „Dumnezeu de dincolo de Dumnezeu" graţie faptelor, cuvintelor, morţii şi învierii lui Iisus din Nazaret, devenind creştin. Istoria ne-a lăsat în legătură cu el imaginea unui mare amator de călătorii şi a unui mare erudit. Către anul 180, a devenit discipolul lui Panten, în Egipt: „Era o adevărată albină de Sicilia: culgea polenul florilor de pe pajiştea profeţilor şi a

apostolilor şi umplea sufletele auditorilor săi cu mierea curată a gnozei”. (*Stromata* 1, 2).

Clement a devenit colaboratorul lui Panten, apoi succesorul acestuia. Şi-a propagat învăţătura până în vremea lui Septimius Sever şi a persecuţiilor declanşate de către acesta, numărând printre discipolii săi şi pe Origen, care a avut o mare influenţă asupra creştinismului, şi mai ales asupra Şcolii din Alexandria.

Potrivit lui Eusebiu, din vremea evanghelistului Marcu se crease deja o înaltă şcoală de catehetică, „didascalia”, care oferea o învăţătură creştină „completă”: cunoaşterea Sfintei Scripturi şi a simbolurilor credinţei, desigur, dar şi studiul asupra viselor, matematica, retorica şi filosofia, domenii pe care un adevărat creştin nu putea să le ignore.

Pentru Clement, tot ceea ce vine de la Dumnezeu este bun, şi tot ceea ce e bun vine de la Dumnezeu. Tot ceea ce vine de la Dumnezeu este adevărat, şi tot ceea ce este adevărat vine de la Dumnezeu, de unde extrema sa deschidere către gânditorii din vremea sa şi către cei de dinainte. Pitagoricienii vor trezi în el interesul pentru mister, stoicii îl vor marca în ceea ce priveşte etica, iar Platón, în mai mare măsură decât Aristotel, va fi pentru el „filosoful”.

Ataşamentul său faţă de Dumnezeul transcendent manifestat în Iisus Hristos îi permite să utilizeze cu o mare libertate diferitele „adevăruri relative”, şi mai ales să se manifeste încrezător faţă de acestea. Dacă, precum spune Sf. Ioan, „iubirea alungă teama”, ea alungă, deopotrivă, şi nesiguranţa intelectuală. Spiritului aderent *Logosului* nu îi poate fi teamă că se poate înşela, el adună „reflexele” nu pentru a se complăcea într-o anumită stare, ci pentru ca, prin ele, să acceadă la lumina pură. Operele sale sunt numeroase şi variate:

Hipotipozele[92], schiţe de exegeză alegorică din care

92 Hipotipoză — figură de stil care sugerează imagini vizuale foarte vii (n. trad.).

nu s-au păstrat decât fragmente, dar care ar trebui să constituie esenţialul operei sale, dat fiind că „munca”.

teologului contemplativ rezidă, înainte de orice, în comentarea Scripturii.

Omilia despre datoria celor bogaţi. Clement reaminteşte faptul că banii nu sunt răi prin ei înşişi, ci că, asemenea oricărui bun material, li se poate da o proastă întrebuinţare. Ceea ce se poate întâmpla mai frumos în legătură cu banii e ca o mână generoasă să îi transforme în justiţie şi iubire, altfel banii pot deveni sursa tuturor relelor.

Protrepticul este o exortaţie care prezintă o apologie a credinţei şi a misterelor *Logosului* care îi cheamă către el pe toţi oamenii. *Logosul* este o lumină de care nimeni nu este privat – trebuie, doar, scoasă „din ascunziş”. Inima omului poate îi poate deveni stingătorul sau torţa.

Pedagogul este o incursiune în viaţa creştină, această „adevărată şi divină filosofie” (III, 2). Calea este marcată de patru etape:

— *Metanoia* sau metamorfoza spiritului şi a inimii;

— Non-ataşarea, sau libertatea în raport cu lucrurile, cu ceilalţi şi cu sine însuşi;

— Purificarea sau armonizarea diferitelor tendinţe proprii fiinţei umane: echilibrul;

— Unirea cu Dumnezeu prin gnoză, în absenţa căreia omul incapabil de a trăi fără Dumnezeu îşi va crea el însuşi nişte dumnezei conformi propriilor dorinţe (1, 6).

Ca un ecou la această observaţie a lui Clement, l-am putea cita pe filosoful danez Kierkegaard: „Drama omului contemporan este că relativizează absolutul şi absolutizează relativul”.

Stromata (tapiserii) tratează despre adevărurile credinţei şi despre cunoştinţele pe care acestea le presupun. Toate se bazează pe existenţa lui Dumnezeu percepută în armonia universului şi în acest reflex superior al Unicului care este omul unificat: „gnosticul”.

Tema gnozei este firul conducător al operei Sf.

Clement Alexandrinul; pentru el, gnosticul este creştinul desăvârşit. Termenii de gnoză şi de gnostic fiind încă, în zilele noastre, deseori confundaţi cu gnosticismul şi, prin aceasta, suspecţi de erezie, se cuvine să precizăm sensul pe care îl au în tradiţia creştină.

Gnosis:

Termenul de „gnoză”, *gnosis* în limba greacă, semnifică „cunoaştere”. Pentru primii creştini, această cunoaştere avea o conotaţie existenţială moştenită din iudaism. Atunci când se spune că Adam „a cunoscut” pe Eva, ne apropiem de ceea ce acest cuvânt, *gnosisy* vrea să exprime în contextul iudeo-creştin; pe de altă parte, gnoza ebraică culmina prin mărturisirea unităţii lui Dumnezeu: „Ascultă, Israel, Domnul Dumnezeul tău este Unul.”[93]

Pentru un semit, nu există vreun alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu, ori vreo altă Realitate în afara Celui care este Realitatea; experienţa acestei Unicităţi a Realului constituie gnoza pe care o vor moşteni creştinii: „viaţa veşnică înseamnă a Te «cunoaşte», pe Tine, Unicul Dumnezeu şi pe trimisul tău, Iisus Hristos”, va spune Sf. Ioan. Prin urmare, viaţa veşnică consistă în a-l cunoaşte pe el, Unicul Real, şi a-l cunoaşte pe Cel care întruchipează şi manifestă Unicitatea Realului său, mai exact, Unicitatea lui Dumnezeu şi a omului, Iisus Hristos.

Louis Bouyer, în cartea sa *Gnâsis*, arată că această „cunoaştere”, în cazul evreilor şi al creştinilor, este rodul unei îndelungi meditaţii asupra Sfintei Scripturi.

Cu toate acestea, există şi o gnoză heterodoxă, o „pretinsă gnoză”, va spune Sf. Irineu, cea care contravine acestei Unicităţi a Realului şi care îl va opune pe Dumnezeu omului, stabilind, pe cale de consecinţă, o opoziţie între Spirit şi natură, între trup şi suflet. Această „pretinsă gnoză” este fundamentul tuturor gnosticismelor dualiste.[94] Pentru primii creştini, acest pesimism cu privire la creaţie constituie o insultă la adresa Creatorului şi face

93 Notă: „Ascultă, Israel, YHWH, Dumnezeul nostru, YHWH este Unul.“

94 Cf Platon şi curentele idealiste care i-au succedat.

de neînţeles învierea.

Detractorilor gnozei care îl citează pe Sf. Pavel: „Dar cunoaşterea îngâmfă, pe când dragostea zideşte” (1 Cor, 8, 1.), Irineu le răspunde:

Sfântul Pavel nu atacă adevărata gnoză a lui Dumnezeu, altfel s-ar acuza pe sine, ci doar mărturiseşte că sunt unii care, invocând gnoza, ar fi lipsiţi de dragostea faţă de Dumnezeu. (*împotriva ereziilor*, II, XXXIX)

Adevărata gnoză este inteligenţa inimii, prin ea, iubirea şi conştiinţa nu pot fi separate. E necesar să rămânem vigilenţi, să nu confundăm adevărata gnoză cu cea falsă, în acest sens, Sf. Irineu, Clement şi alţi Părinţi ai Bisericii au o opinie unanimă: trebuie să manifeşti reticenţă în faţa celor care, prevalându-se de „gnoză”, produc o diviziune a omului în el însuşi (mai exact, îl „diabolizează”) şi îl opun celorlalţi oameni şi lui Dumnezeu.

Didahia (*învăţătura celor doisprezece apostoli*) rezumă foarte bine atitudinea pozitivă a primilor creştini cu privire la adevărata gnoză:

Slavă Ţie, Tatăl nostru, pentru viaţa şi cunoaşterea pe care le-am dobândit prin Iisus, Trimisul tău. (Didahia, IX, 3.)

Gnoza este rezervată numai unora?

Detractorii gnozei, pe vremea lui Clement, credeau că ea este rezervată unui mic număr de „iniţiaţi”, ceea ce e în evidentă contradicţie cu Evanghelia şi cu Spiritul lui Iisus, care a venit „nu pentru cei în putere, ci pentru cei bolnavi”; ar însemna să uităm alte cuvinte ale lui Iisus, care a spus că „nu trebuie să aruncăm mărgăritare porcilor”.

Iisus recurge şi la parabole, pentru ca fiecare să înţeleagă conform nivelului său de inteligenţă şi după cum doreşte. Nu îi lua, câteodată, deoparte pe ucenici, pentru a le explica aceste imagini şi simboluri (mai exact, pentru a face hermeneutica acestora, a le da interpretarea corectă)?

Clement precizează că tradiţia nu e constituită doar din corpusul Scripturii, ci şi de transmiterea din om în om, „de la inimă către inimă” (este ceea ce am numi, astăzi, tradiţiile orale şi sacramentale prin care ne sunt transmise nu doar cuvintele Celui Viu, ci şi Suflul său, rugăciunile şi gesturile).

Gnoza a fost transmisă unui mic număr de oameni, începând de la apostoli, prin succesiunea îndrumătorilor spirituali şi în absenţa scrierilor. (Stro., VI, 7, 61)

Domnul a consimţit să împărtăşească aceste mistere divine şi această sfântă lumină celor care puteau înţelege. Aşadar, nu multora a revelat El ceea ce nu e pentru mulţi, ci doar unora cărora El ştia că aceste învăţături li s-ar potrivi: celor care erau capabili să le primească şi să se lase formaţi de acestea. Căci secretele inefabile, asemenea lui Dumnezeu însuşi, sunt încredinţate cuvântului transmis prin viu grai, şi nu cuvântului scris. Şi dacă se obiectează faptul că este scris: „Nu există nimic ascuns care să nu trebuiască să fie scos la lumină, şi nimic învăluit în mister care să nu trebuiască să fie revelat”, să se afle de la noi că Domnul a transmis prin acest logion[95] (cuvânt) că secretul va fi dezvăluit celui care ştie să asculte într-un mod subtil, şi că ceea ce este ascuns, precum adevărul, îi va fi arătat celui care este capabil să primească ceea ce este transmis în ascuns, şi că ceea ce îi este ascuns mulţimii va fi vizibil numai pentru unii. Altfel, de ce nu cunosc toţi adevărul? Şi de ce dreptatea nu e pe placul tuturor, dacă este oferită tuturor?

Gnoza nu este o ştiinţă secretă, „esoterică” în sensul modern al cuvântului. Este, înainte de toate, o calitate a Ascultării, a prezenţei în raport cu ceea ce este prezent, sub vălurile Scripturii sau ale aparenţelor. Fiecare primeşte în conformitate cu capacitatea sa de a primi; a deveni „gnostic” înseamnă „a-ţi lărgi spaţiul propriului cort”, să îţi deschizi mai mult inima şi să îţi măreşti nivelul

95 Mică porţiune de text, care nu se regăseşte nicăieri în altă parte, fiind unic (n. trad.).

de înţelegere în raport cu „ceea ce este”:

Aşa cum marea aparţine tuturor, însă unul înoată în ea, un altul face comerţ, un altul pescuieşte, şi aşa cum pământul este un bun al tuturor, însă unul alege să călătorească, un altul îl lucrează, un altul merge la vânătoare, un altul îi exploatează minele, un altul construieşte, tot aşa, atunci când citim Scriptura, unul îi împrumută, pur şi simplu, credinţa, un altul se lasă inspirat de morala sa, pentru ca un altul să o pătrundă cu toată religiozitatea, graţie gnozei. (*Edogae propheticae*, 28)

Clement preia, aici, parabola semănătorului şi a seminţei care se dezvoltă mai rapid sau mai lent, în funcţie de terenul care o primeşte. Gnoza reprezintă pământul purificat şi lucrat al inimii inteligente, care primeşte cu gratitudine şi înţelegere seminţele Verbului (sperma theou, spunea Sf. Iustin Martirul şi Filosoful) şi le face să rodească.

Este gnoza o filosofie?

Înainte de a ne pune această întrebare, ar fi necesar să aflăm care era atitudinea lui Clement faţă de filosofi şi faţă de gânditorii greci din vremea sa. El se situează la antipodul fideismului, care opune credinţa inteligenţei, considerând-o pe aceasta din urmă ca fiind incapabilă de a aborda adevărul. El nici nu reduce gnoza la raţionalism, organul cunoaşterii nefiind, pentru el, raţiunea exacerbată, ci contemplarea eliberată de orice pasiune (*apatbeia*). Filosofia este o propedeutică a credinţei autentice şi a gnozei. Nu este vorba despre acumularea unor cunoştinţe neesenţiale, ci despre „reţinerea, din fiecare disciplină, a ceea ce este util adevărului”:

Cei care se dedică gnozei împrumută din fiecare disciplină ceea ce îi este util adevărului: în muzică, gnosticul caută justa proporţie a vibraţiilor armonice, în aritmetică, observă progresia numerelor, raporturile dintre ele, şi modul în care cea mai mare parte a lucrurilor depind de o proporţie numerică; în geometrie, el

contemplă materia în sine; se obişnuieşte să conceapă un spaţiu continuu şi o substanţă imuabilă, diferită de cea a corpurilor; astronomia îl ridică deasupra pământului, îl înalţă, prin spirit, până la cer, îl angrenează în mişcarea astrelor, îi dezvăluie neîncetat planurile divine, armonia existentă între fiinţe; graţie ei, Avraam a fost trezit din amorţire şi s-a înălţat până la cunoaşterea creatorului.

Gnosticul se va putea servi, de asemenea, de dialectică, în care va găsi diviziunea genurilor şi a speciilor, graţie căreia se va familiariza cu distincţiile existente între fiinţe, până va ajunge la lucrurile simple şi primare. Mulţimea, asemenea copiilor în faţa aparenţelor înşelătoare, e reticentă în ceea ce priveşte filosofia grecilor, temându-se să nu o înflăcăreze. Dar dacă credinţa, pentru a nu spune gnoza, este atât de slab reprezentată în cazul lor, încât poate fi zdruncinată de aparenţele înşelătoare, nu are decât să fie astfel, pentru că, prin aceasta, ei mărturisesc că nu deţin adevărul! Căci, cum se spune, adevărul este inatacabil, numai falsa opinie poate fi răsturnată…

Gnosticul, însă, va urma calea adevărului, distingând generalul de particular. Căci cauza oricărei erori sau opinii false este imposibilitatea de a distinge ceea ce face ca lucrurile să semene şi elementele care le diferenţiază. Dacă, în baza definiţiilor, nu dezvoltăm cu atenţie argumentele, ajungem să amestecăm ceea ce constituie generalul şi ceea ce ţine de particular, alunecând, fatalmente, în cea mai mare confuzie. Distingerea între nume şi lucruri, în însăşi Sfânta Scriptură, aduce multă lumină în suflete, căci este necesar să fim atenţi la cuvintele cu mai multe sensuri şi să încercăm să le aflăm semnificaţia reală; numai în acest fel putem discerne corect. Totuşi, se impune evitarea a ceea ce nu serveşte la nimic, a ceea ce consumă timpul într-un mod steril.

Ştiinţa gnosticului reprezintă, pentru el, un exerciţiu pregătitor pentru contemplarea adecvată a adevărului, cel puţin atât cât este posibil, şi pentru respingerea

discursurilor sofisticate care sunt un obstacol în calea adevărului. Prin urmare, el nu va neglija nimic din ceea ce ţine de cunoştinţele enciclopedice şi de filosofia greacă, însă nu le va studia ca pe ceva esenţial: le va considera, desigur, necesare, dar le va recunoaşte importanţa de ordin secundar. Ceea ce suspecţii de erezie vor utiliza în mod înşelător va constitui, în cazul gnosticului, obiectul unei întrebuinţări pozitive. (5 íro., VI, 10, 80, 83.)

Multe dintre temele evocate în acest text vor fi mereu de actualitate: nu noi deţinem adevărul, ci adevărul ne supradetermină. De ce ar trebui să ezităm în faţa „opiniilor”? E necesar să ştim să distingem lucrurile, să le unificăm, să le diferenţiem, să facem sinteza, „să reţinem ceea ce este bun”, să nu le amestecăm, să nu le opunem; să ne relativizăm cunoştinţele şi, în acelaşi timp, să le apreciem la justa lor valoare. Regăsim, aici, calea înaltă a „teandrismului”: nici confuzie, nici separare. Pentru Clement, filosofia nu e gnoza, ea poate doar să constituie preambulul; Ioan Botezătorul nu este Mesia, el este necesar pentru „a netezi calea”, ca înaintemergător. Ar fi o iluzie să îl confundăm cu Hristos, cum o iluzie ar fi să confundăm înţelepciunea umană cu înţelepciunea Spiritului.

Totuşi, dacă ar trebui să afiliem gnoza lui Clement unei şcoli de filosofie, ne-am putea gândi la „filosofia angelică” sau la „filosofia profetică”, pentru a ne exprima în limbajul lui Henry Corbin, explorator al unei lumi intermediare care, incluzând diverse ierarhii, ne asigură trecerea de la sensibil către Spirit, dincolo de nivelul inteligibilului. În acest sens, gnoza lui Clement ar putea fi, foarte bine, o angelologie[96]. De altfel, Louis Bouyer remarcă, cu pertinenţă, acest lucru:

Pentru Clement, lumea fizică este simbolică în esenţa sa, fiind ceea ce ne pregăteşte pentru înţelegerea

96 Angelologie: doctrină, reflecţie, contemplare cu privire la îngeri. A se compara cu hristologia: doctrină, reflecţie, contemplare cu privire la Hristos.

simbolismului Sfintei Scripturi, element capital, în mod evident, al gnozei, în măsura în care aceasta este legată de interpretarea alegorică a Scripturii. E necesar să precizăm ce sens atribuie el acestui simbolism, căci acest sens se înscrie în pura tradiţie evreiască. Pentru Clement, însăşi contemplarea lumii fizice trebuie să ne aducă în punctul descoperirii caracterului ei spiritual, înţelegând prin aceasta caracter personal. Într-adevăr, un prim element al gnozei e legat de angelologie: perceperea faptului că această lume, care ar putea părea neînsufleţită, nu este decât învelişul şi reflectarea unor existenţe spirituale: prin gnoză reuşim să atingem, dincoace de lucrurile sensibile, nu doar realităţi inteligibile, ca în platonism, dar, într-un mod foarte direct, şi fiinţe spirituale. Şi ajutându-ne să îi descoperim pe îngeri dincoace de cosmos, asociindu-ne lor, ea ne pregăteşte, ca şi pe ei, să îl vedem pe Hristos dincoace de întreaga istorie sacră. (*Stro.*, IV, 153, 4) Gnoza vizează, „dincolo de lume, planurile inteligibilului, şi dincolo de înseşi aceste ultime realităţi, unele mai spiritualizate”. (Stro., VI, 1)

Astfel, „sufletele gnostice, depăşind, pe rând, fiecare dintre ordinele angelice, ating nivelurile superioare acestora”. (*Stro.*, VIII, 13, 1)

Gnoza ne apare, astfel, la Clement, ca fiind mărturisire-atestare a Unului, a Unicului – Fiinţă Transcendentă care nu poate fi calificată –, Nenumita origine a tuturor fiinţelor existente şi explorare pascală a diferitelor planuri ale Fiinţei: mineral – vegetal – animal – uman – angelic, „trecând” aşa cum Iisus „trece” din această lume către Tatăl… Străbătând tot acest parcurs, putem dialoga cu îngerii, însă misiunea îngerului este să ne orienteze privirea dincolo de el însuşi; altfel, el devine un idol – putem confunda „dublul nostru de lumină” cu lumina însăşi… în raport cu oamenii, îngerul nu este decât hermeneutul nivelurilor de fiinţă şi al planurilor de conştiinţă care se situează dincolo de el. În niciun caz, el nu poate deveni referinţa ultimă a gândirii şi acţiunii

noastre.

Gnosisy agape, apatheia

Pentru Clement, folosirea corectă a raţiunii e de natură să conducă spre credinţă; credinţa se împlineşte în gnoză; gnoza se desăvârşeşte în agape – iubire necondiţionată. „Agape-ul este generat de gnoză” (Siró., VII, 59, 4) – starea supremă este una în care îl cunoaştem pe Dumnezeul iubirii, graţie faptului că îl iubim aşa cum iubeşte El. Inima cu care îl iubim pe Dumnezeu este inima cu care ne iubeşte El:

Dumnezeu este *agape* şi El este cognoscibil (*gnostos*) pentru cei care îl iubesc… Trebuie să pătrundem în intimitatea sa prin divina agape pentru a putea contempla asemănătorul prin asemănător. (*Stro.*, V, 1, 12)

Clement va fi primul care va califica această stare drept „deificare”, utilizând pentru aceasta cuvântul *theopoien* într-un sens spiritual absolut fără precedent, dar care va deveni curent în tradiţia creştină ortodoxă. El va spune, în al său *Protreptic*:

Logosul lui Dumnezeu se face om pentru ca tu să afli cum poate omul să devină Dumnezeu. (*Protrepticul*, XI)

şi, puţin mai departe:

Prin doctrina sa celestă, el îndumnezeieşte [*theopoien anthropon*]. Adeziunea întregii noastre fiinţe la Fiul etern, „Logosul-lumină care îl luminează pe orice om care vine în această lume”, face din noi fii ai lui Dumnezeu.

Pentru Clement din Alexandria, dovada că suntem restituiri condiţiei noastre filiale şi sferei de influentă a

9

Duhului Sfânt rezidă în apatheia. Tot lui Clement îi revine întâietatea în a întrebuinţa acest cuvânt în cadrul tradiţiei creştine. Greşit tradus, prin „apatie” sau „indiferenţă”, acest termen a constituit adesea o sursă de polemici şi de răstălmăciri.

Deja la stoici, apatheia nu are sensul unei inumane insensibilităţi, ci al unei stări în care înţeleptul a ajuns să se elibereze de influenţele exterioare, fiind capabil să le

domine. În ceea ce îl priveşte pe Clement, apatheia este triumful asupra a tot ceea ce, în noi, se opune *agape*-ului, este iubirea eliberată, purificată de dorinţă şi de pasiune (*pathe*), manifestarea unei iubiri „non-patologice" şi necondiţionate de circumstanţele, favorabile sau defavorabile, care îi provoacă, de regulă, expansiunea sau restrângerea. Altfel spus, este o iubire necunoscută celor care nu s-au eliberat de influenţa şi iluziile egoului.

Se pare că aceşti oameni nu cunosc caracterul divin al iubirii. Căci iubirea nu mai e o tendinţă a celui care iubeşte: este o intimitate tandră, care îl plasează pe gnostic în unitatea credinţei, el nemaiavând nevoie de timp sau de spaţiu. Aflat deja, prin iubire, în mijlocul bunurilor pe care le va avea, după ce va fi devansat, prin gnoză, speranţa, el nu tinde spre nimic, având deja tot ceea ce ar putea constitui punctul spre care să tindă. El rămâne, deci, în unica atitudine imuabilă, iubind în manieră gnostică, şi nu trebuie să îşi dorească să se asemene cu frumuseţea, căci cunoaşte deja frumuseţea, graţie iubirii. Ce nevoie de curaj şi de dorinţă (*epithumias*) să mai aibă acest om, care a dobândit intimitatea tandră cu Dumnezeu, dincolo de pasiune, şi care se numără printre prietenii săi tocmai prin exerciţiul iubirii? Gnosticul este liber în raport cu pasiunile, căci gnoza instituie exerciţiul, exerciţiul creează obişnuinţa sau deprinderea şi această liniştire (*katastasis*) conduce spre *apatbeia*. (*Stro.*, VI, 9, 73 – 74)

Această stare de *apatheia* constituie reîntoarcerea la adevărata natură a omului „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", după chipul şi asemănarea unei Iubiri eliberate de toate patologiile eului temător şi limitat. E o domolire a tendinţelor dezordonate ale dorinţei noastre, o reorientare a acesteia către Cel Viu, singurul care îi poate răspunde pe măsură. *Apatheia* este semnul că omul a ieşit din cadrul strâmt al vanelor sale căutări; „tot căutând pe cine să adore", el poate, de acum, să îşi afle liniştea în contemplarea Unicului Real care este Templul şi Sabatul său.

El îl iubeşte mereu pe Dumnezeu, singurul către care e întors cu toată fiinţa sa şi, prin aceasta, nu dispreţuieşte niciuna dintre creaturile lui Dumnezeu (Totul a devenit manifestarea Unicului Real). Nu doreşte nimic, căci nu îi lipseşte nimic pentru a fi asimilat celui care este bun şi frumos. Nu manifestă faţă de nimic sau de nimeni o iubire obişnuită, căci îl iubeşte şi îl vede pe Creator în creaturile sale; nu este expus dorinţei sau concupiscenţei, pentru că nu-i lipseşte niciunul dintre bunurile sufleteşti, fiind deja unit, prin iubire, cu Prietenul căruia îi aparţine prin liber consimţământ şi, apropiindu-se din ce în ce mai mult de el prin exerciţiu, fiind fericit în prezenţa Sa, el nu poate să nu îi semene îndrumătorului său în ceea ce priveşte apatheia, (*Stro.*, VI, 9, 71 – 72)

Îndrumătorul lui Clement este Logosul întrupat, „binecuvântata pace" care încearcă mereu să se înrădăcineze în om, încearcă să găsească în el un loc tihnit, însă această pace este „activă": gnosticul lui Clement este omul apostolic care, fără să recurgă la prozelitism, doreşte, asemenea primăverii, să împărtăşească cu toţi bucuria sevei sale:

Un astfel de om, care acţionează şi vorbeşte în acest fel despre zi şi despre noapte, potrivit poruncilor Domnului, atinge bucuria desăvârşită, nu doar la ceasul aurorei, când se trezeşte, şi în mijlocul zilei, ci şi atunci când se plimbă, când se culcă, când se îmbracă şi se dezbracă. Îşi instruieşte fiul, dacă i s-a născut unul: nu se poate separa de porunca primită şi de speranţă, îl preamăreşte pe Dumnezeu aşa cum Cei Vii (îngerii) îi aduc slavă Domnului în alegoria lui Isaia. (Stro., 12, 80[97])

5. Gnoza ca experienţă asupra luminii necreate, la Sfântul Serafim de Sarov

Un pasaj extras din Revelaţiile Sfântului Serafim de Sarov, redactate la începutul secolului al XIX-lea, ne va ajuta să înţelegem, mai bine decât toate dizertaţiile

97 Cf Jean-Yves Leloup, Introduction aux « vrais Philosophes », Albin Michel, 1997.

teologice, în ce constă această certitudine, această „gnoză” sau conştiinţă a uniunii cu Dumnezeu. În timpul unei convorbiri, care s-a desfăşurat la marginea unei păduri, într-o dimineaţă de iarnă, un discipol al Sf. Serafim, autorul textului pe care îl citim, i-a spus îndrumătorului său:

— Nu înţeleg, totuşi, cum putem avea siguranţa că ne aflăm în Duhul lui Dumnezeu. Cum aş putea să recunosc într-un mod sigur, în mine însumi, arătarea Lui?

— Ţi-am mai spus – zice Părintele Serafim – că este foarte simplu. Ţi-am vorbit multă vreme despre starea în care se găsesc cei care sunt în Duhul lui Dumnezeu; ţi-am lămurit, de asemenea, cum trebuie recunoscută prezenţa Sa în noi… Ce-ţi mai trebuie, prietene?!

— Trebuie să pricep mai bine tot ce mi-ai spus.

— Prietene, amândoi, în această clipă, suntem în Duhul lui Dumnezeu… De ce nu vrei să mă priveşti?

— Nu te pot privi, Părinte, răspunsei, ochii tăi aruncă flăcări; faţa ta a devenit mai orbitoare decât soarele şi mă dor ochii privindu-te.

— Nu te teme de nimic – spuse el – în această clipă ai devenit la fel de luminos ca şi mine. Şi tu eşti acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu; altfel, nu m-ai putea vedea aşa cum mă vezi.

Şi, aplecat spre mine, îmi spuse încet la ureche:

— Aşadar, slăveşte Domnul Dumnezeu pentru nesfârşita Sa bunătate pe care o are faţă de noi. Aşa cum ai văzut, nici n-am făcut măcar semnul crucii, a fost de ajuns să rog numai pe Dumnezeu în gând, în inima mea, spunând lăuntric: Doamne, învredniceşte-l să vadă limpede cu ochii săi trupeşti această pogorâre a Duhului Tău cu care-i învredniceşti pe slujitorii Tăi, când binevoieşti să li Te arăţi în mărita lumină a slavei Tale. Şi cum vezi, prietene, Domnul a împlinit pe dată această cerere a smeritului Serafim…

Cât de recunoscători trebuie să fim lui Dumnezeu pentru acest negrăit dar acordat amândurora! Nici chiar

Părinţii pustiului n-au avut totdeauna semne ale bunătăţii Sale. Aceasta înseamnă că harul lui Dumnezeu – ca o mamă plină de duioşie faţă de copiii ei – a binevoit ca, prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu, să-ţi mângâie inima întristată… Aşadar, de ce nu vrei, prietene, să mă priveşti drept în faţă? Priveşte fără teamă, deschis! Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit şi am fost cuprins de o evlavioasă spaimă. Imaginează-ţi faţa omului care-ţi vorbeşte, în mijlocul soarelui, în strălucirea razelor sale orbitoare de la mijlocul zilei. Vezi mişcarea buzelor sale, expresia schimbătoare a ochilor lui, îi auzi vocea, îi simţi mâinile care te ţin de umeri, dar nu vezi nici aceste mâini, nici trupul interlocutorului tău – nimic decât lumina strălucitoare care se răspândeşte departe, la câţiva stânjeni în jur, luminând prin strălucirea sa pajiştea acoperită cu zăpadă şi fulgi albi care nu contenesc să cadă…

— Ce simţi?… mă întrebă Părintele Serafim.

— O bunăstare nesfârşită, răspunsei.

— Dar ce fel de bunăstare? în ce anume?

— Simt, răspunsei, o asemenea linişte, o asemenea pace în sufletul meu, că nu găsesc cuvinte să o spun.

— Aceasta, prietene, este pacea despre care vorbea Domnul, când spunea ucenicilor săi: „Pacea mea dau vouă”; „pacea pe care lumea nu o poate da… pacea care covârşeşte toată mintea”.

— Ce mai simţi, încă?

— O nesfârşită bucurie în inimă.

Şi Părintele Serafim urmă:

— Când Duhul lui Dumnezeu coboară în om şi îl învăluie în plinătatea prezenţei Sale, atunci sufletul este covârşit de o negrăită bucurie, căci Duhul Sfânt umple de bucurie toate cele pe care le atinge… Dacă pârga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blândeţe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care-i aşteaptă în împărăţia cerească pe cei ce

plâng aici pe pământ? Şi tu, prietene, ai plâns destul în cursul vieţii tale pământeşti, dar vezi bucuria pe care ţi-o trimite Domnul ca să te mângâie chiar în lumea aceasta. Acum trebuie să lucrezi, să faci necontenite strădanii, să dobândeşti puteri din ce în ce mai mari pentru a ajunge la măsura desăvârşită a staturii lui Hristos… Această bucurie pe care o simţim în această clipă, în parte şi scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei, covârşind fiinţa noastră cu negrăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi.

[…]

În zilele noastre, am ajuns la un asemenea grad de slăbire a sfintei credinţe în Domnul nostru Iisus Hristos, şi care este aproape generală, încât putem să spunem, într-adevăr, că ne-am îndepărtat aproape totalmente de adevărata viaţă creştină. Astăzi, unele texte din Sfânta Scriptură ne par stranii… Unii oameni spun: „aceste texte sunt de neînţeles; se poate, oare, admite că oamenii ar putea să vadă pe Dumnezeu în mod atât de concret?”. Dar aici nu este nimic de neînţeles. Neînţelegerea rezultă din faptul că noi ne-am îndepărtat de nevinovăţia care caracteriza, în primele veacuri, cunoaşterea creştină. Sub pretextul învăţăturii, al „Luminilor”, am intrat într-un asemenea întuneric de neştiinţă încât astăzi găsim de neconceput tot ceea ce, pentru creştinii primelor veacuri, avea un sens destul de limpede ca să poată vorbi între ei despre felul în care Dumnezeu se arăta oamenilor ca despre lucruri cunoscute de toţi şi deloc stranii.[98]

Cuprins

Mulţumiri 7
I. Introducere 9
II. Evangheliile apocrife şi evangheliile canonice 13
III. Arhetipul Mariei Magdalena 35
IV. Arhetipul Iuda 74
V. Gnoză şi gnosticism, gnostici şi pseudognostici 109

98 Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit (Editura Anastasia, 1993. Traducere, Studiu introductiv şi note de pr. Vasile Răducă, pp. 256-258, pp. 259-260).

VI. Dogmă şi dogmatism 141
VII. Reînsufleţire sau înviere? 149
VIII. Anexe. Despre gnoză 169
1. Gnoza ca esoterism 169
2. Gnoza ca sincretism 171
3. Gnoza ca fenomenologie 171
4. Gnoza ca „adevărată filosofie” la Clement Alexandrinul 173
5. Gnoza ca experienţă asupra luminii necreate, la Sfântul Serafim de Sarov 187